

توضيح الملل

تعلية على شرح تحرير الاعتقاد

للمعلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي

رحمه الله تعالى

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني



مكتبة
مؤمن قريش

بسم الله الرحمن الرحيم
في الكعبة الحجازية لرجوع أهله
إلى مكة المكرمة

ناشر : انتشارات مفيد
تيراژ : ۲۰۰۰ مجلد
چاپ : چاپ ۱۲۸
نوبت چاپ سوم تیر ۶۵

انتشارات مفيد ناصر خسرو كوچه حاج نايب پا ساړخا تمی

توضيح المبراد

تعليقة على شرح نجرى بالافتاد

للعلم العلامة الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى
رحمه الله تعالى

لمؤلفه

السيد هاشم الحسينى الطهرانى

الجزء الاول

حقوق الطبع للمؤلف

« مطبعة المصطفى »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا آخر يكون بعده الذى دل على ذاته بذاته وتنزهه عن مجانسة مخلوقاته وقصرت عن رؤيته الابصار وعجزت عن نعته الاوهام ابتدع بقدرته الخلق ابتدعا واخترعهم على مشيئته اختراعا وسلك بهم طريقا اقتضته ارادته وقضى عليهم بما اوجبه عدالته ثم ارسل اليهم رسله تترى ليعقلوا عنه وانذرههم و بشرهم بهم مرة بعد اخرى ليتقوا منه ووعد المطيعين بالجنان واوعد العاصين بالنيران .

ثم الصلاة والسلام على صفوة خلقه و سيد رسله الذى ارسله رحمة للعالمين وعلى اله الطاهرين الذين هم هو بالنص الكريم الا انه لانبى بعده الى يوم الدين .

وبعد فانى رأيت ان شرح التجريد الذى هو من مؤلفات العلم العيلم والشيخ المعظم افضل المتقدمين وقدوة المتأخرين جمال الملة والدين ابى منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى العلامة على الاطلاق والمشتهر بكل كمال فى الافاق قد هوت قلوب المحصلين اليه وكان كثيرا اقبال المشتغلين عليه ومع ذلك فيه من المجملات كثير ومن المحكمات وفير فكان ما يفسر مجملاته ويفصل محكماته جديرا بالوجود وواجدا لرضا المعبود فسئلت المولى جل وعلا توفيقا له وقوة عليه فمن على به و وفقنى لاتمامه وارجو منه ان يتفنى و اخوانى به فى هذه العاجلة وفى الآخرة انه قريب مجيب .

المقصد الاول

(في الامور العامة)

قول المصنف رحمه الله : في الاءور العامة - اعلم ان موضوع العلم الالهي الاعم الذي هذا المقصد كافل لبيان احكامه هو الموجود من حيث هو موجود من دون ان يلاحظ انه جوهر او عرض مجرد او مادي وغير ذلك من التقسيمات و عرف هذا العلم بانه علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود وعوارض اقسامه الاولية كالواجب والممكن اى العوارض التى لا يتوقف عروضها على ان يصير الموجود رياضيا او طبيعيا او غير ذلك فالامور العامة هى تلك العوارض كالاشتراك والتشكيك والذهنية والخارجية والخيرية واللاضدية واللامثلية والتميز والتشخص والامكان والوجوب والاطلاق والتقييد والاحتياج والغنى والحقيقية والاعتبارية والسبق واللاحق والمعية و كونه ذا ماهية و ما يتعلق بها والعلية والمعلولية الى غير ذلك من الاحكام التى سيأتى تفصيلها فى هذا المقصد وهذا المقدار كاف فى فهم المراد بالامور العامة ولا طائل كثيرا تحت ما جرى بين القوم من التفاسير المختلفة والنقوض والاشكالات التى اوردها على كل منها .

المسألة الاولى

(فى عدم امكان تعديد الوجود والعدم)

قول المصنف : وتحديد ههما بالاثبات العين الخ - فى اكثر عبارات القوم كعبارة الشارح رحمه الله وقع هذان التعريفان وامثالهما للموجود والمعدوم بخلاف المصنف رحمه الله حيث اوردهما تعريفًا للوجود والعدم و ما اورده احسن من حيث ان البحث فى الوجود والعدم و ما فى عبارات القوم انسب اذ روى فيه التطابق بين المعرف والمعرف من حيث الاشتقاق وحاصل التعريف ان الموجود ما له ذات والمعدوم ما لا ذات له .

ثم ان المراد من العين المأخوذة فيه ان كان كما قيل هو الذات التي فسرت بالماهية مع إغبار الوجود كما يأتي في أول الفصل الثاني اخذت الماهية في التعريف ولا بأس به ان كان للوجود واما اذا كان للوجود فيوجب اشكالا هو ان الماهية مغايرة للوجود كما يأتي في المسألة الثالثة واخذ المغاير في التعريف مخل جدا الا ان يكون بحسب المفهوم او العموم والخصوص الا ان المبحوث عنه في هذا المقصد هو الوجود بما هو موجود والموجود بما هو موجود انما هو نفس الوجود فالوجود والوجود هيهنا على السواء ويكفيك في ذلك قول صدر المتألهين رحمه الله في اول الاسفار : ان الثابت او الموجود او غيرهما من المراد فات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غيرها الا بحسب المجاز انتهى و على هذا فذكر العين مخل بالتعريف سواء كان للوجود او للموجود .

وقال بعض : ان العين بمعنى النفس اى الثابت نفسه والمنفى نفسه اى بنفسه ثابت و بنفسه منفى بخلاف الماهية فانها ثابتة بالوجود ومنفية بالعدم و على هذا فلا يتوجه الاشكال .

قول الشارح : وهي ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما . هذه القضية نتيجة لمقدمتين هما ان الوجود وكذا العدم بديهي والبيهي لا يمكن تحديده اما الصغرى فقد قال الرازى بعد اعترافه ببداهة الوجود تصورا : انها غير بديهية التصديق وسيأتى كلامه والبداهة هي وضوح المعنى عند النفس بحيث لا تقتقر لانتقائه فيها الى حد ولا رسم وان كانت قد تقتقر الى اسباب اخرى والبيهيات مختلفة بعضها ابدى من بعض والوجود ابدى البيهيات حيث لا تقتقر النفس لتصوره الى شئ غير نفسها واما الكبرى فالتصديق بها بديهي بعد وضوح معنى البداهة فتحيدها البيهي تحصيل للمحصل وهو غير ممكن الا ان يكون التعريف لفظيا موجبا لالتفات النفس الى ما هو حاصل فيها

ثم ان التعاريف للوجود كلها مشتملة على هذا المجال مع ان كلامها مشتمل على مجال اخر اما التعريف الاول فمشتمل على اخذ الشئ في حده وهذا ليس

من الدور المصطلح بل سماه بعض بالدور النفسى لان الدور فى التصورات هو توقف حصول كل من المعنيين فى النفس على الآخر وفى التعريف الاول ليس لنا معنيان اذ الوجود والثبوت المأخوذ فى التعريف بمعنى واحد واما التعريف الثانى فمشمول على الدور لان الامكان والاخبار ان احتاجا الى التحديد فيحددان بالآخرة بالوجود فتحديد الوجود بهما دور ظاهر واما سائر التعاريف كقولهم : الموجود هو الذى يكون فاعلا او متفعلا والمعدوم هو الذى لا يكون فاعلا ولا متفعلا وقولهم : الموجود ما ينقسم الى الفاعل والمتفعل والمعدوم ما لا ينقسم اليهما وقولهم : الموجود ما ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا ينقسم اليهما فهى ايضا مشتملة على الدور .

قول المصنف : اذ لا شىء اعرف من الوجود - هذه كبرى لقياس من الشكل الثانى صفراء المعرفة الحقيقى لابد ان يكون اعرف من المعرفة فاذا ضم اليها لاشىء اعرف من الوجود ينتج لاشىء من المعرفة الحقيقى للوجود فكل ما فرض معرفا للوجود فهو لفظى لا حقيقى والصغرى من هذا القياس مبينة فى المنطق واما الكبرى فبينها الشارح رحمه الله بقوله : اذ لا معنى اعم منه فان الاعمية ملزومة للاعرفية .

قوله : والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافى عليه - هذا هو الوجه الاول وباقى الكلام هو الوجه الثانى وقوله : عليه متعلق بالتوقف والضمير المجرور يرجع الى التصور وقوله : باطل خبر للاستدلال وكون باقى الكلام وجها واحدا يقتضى ان يكون قوله : عدم تركيب الوجود معطوفا بالواو كقوله : ابطال الرسم لان الواو للجمع او يكون ابطال الرسم ايضا معطوفا باو كما فى الشرح القديم وشرح القوشجى حتى يكون فى الكلام شقوق ثلاثة لوجه واحد هى التعريف بالنفس او بالاجزاء او بالامور الخارجة على ما فى كلام الشارح العلامة وعلى ما فى كلام الفخر الرازى نفسه فى المباحث المشرقية حيث قال : واما بيان ان الوجود لا يمكن تعريفه فلان تعريفه اما ان يكون بنفسه او بما يكون داخلا فيه او بما يكون خارجا عنه انتهى ثم اخذ فى بيان استحالة كل من الشقوق نحو ما فى هذا الشرح فالعطف بالواو سهو من قلم الناسخين واصرار صاحب الشوارق على ان العطف بالواو لا وجه له .

ثم ان الكلام فى مقامين : الاول انا لا نحتاج الى الاستدلال لاثبات قولنا : ان الوجود بديهي لان التصديق به بديهي اذ بعد العلم بمعنى البداهة لا يبقى شك فى ثبوتها للوجود والمقام الثانى ان هذين الدليلين الذين اتى بهما الرازى لمطلوبه مدخولان والمصنف تعرض فى هذا الكلام للمقام الثانى والمقام الاول علم مما سبق .

قول الشارح : ذكر فخر الدين - قال الوزير جمال الدين ابوالحسن على بن يوسف القفطى فى كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء : هو محمد بن عمر بن الحسين ابوالفضل الفخر الرازى المعروف بابن الخطيب كان فى زمننا الاقرب قرء علوم الاوائل واجادها وحقق علم الاصول ودخل خراسان ووقف على تصانيف ابى على بن سينا والفارابى وعلم من ذلك علماً كثيراً ورحل الى جهة ماوراءالنهر لقصد بنى مازة ببخارا ولم يلق منهم خيراً وكان فقيراً يومئذ لاجدة له وذكرك لى داود الطيبى التاجر المدعو بالنجيب وكان يشارك فى اخبار الناس قال : رايت ابن الخطيب ببخارا مريضاً فى بعض المدارس المجهولة وشكا الى اقلاله فاجتمعت بالتجار المستعربين واخذت منهم شيئاً من زكاة اموالهم وارفقته بذلك و خرج من بخارا و قصد خراسان و اتفق اجتماعه بخوارزمشاه محمد بن تكش فقر به وادناه ورفع منزلته واسنى رزقه واستوطن بمدينة هراة وتملك بها ملكاً واولد اولاداً واقام بها حتى مات ودفن بظاهر هراة عند جبل قريب منها واطهر ذلك والحقيقة انه دفن فى داره وكان يخشى ان العوام يمثلون بجثته لما كان يظن به من الانحلال وله تصانيف فى الاصول و تصانيف فى المنطق و فسر القرآن تفسيراً كبيراً وكان علمه محتفظاً من تصانيف المتقدمين والمتأخرين يعلم ذلك من يقف عليها ومولده فى سنة ثلاث واربعين وخمسائة وتوفى فى ذى الحجة سنة ست و ستمائة ثم قال ومن تصانيفه و ذكر له ستين مصنفاً والرازى هذا اشعرى الاصول وشافعى الفروع .

قال العلامة المجلسى رحمه الله فى المجلد الثانى من البحار فى باب البداء والنسخ : ان الناصب المتعصب الفخر الرازى ذكر فى خاتمة كتاب المحصل حاكياً

عن سليمان بن جرير ان ائمة الرافضة وضعوا القول بالبداء لشيعتهم فاذا قالوا انه سيكون لهم امر وشوكة ثم لا يكون الامر على ما اخبروه قالوا بدالله تعالى فيه انتهى .

اقول : نسبة النصب اليه لقوله بالوضع والكذب والحيلة في الائمة الاطهار سلام الله عليهم والا لم يكن الرجل مشتهرا بالنصب والحق ان هذا موجب للنصب لما ذكره رحمه الله في ذيل كلامه اللهم الا ان يقال انه حكى ذلك عن سليمان ولم يكن معتقده لكن النقل مع عدم الرد ظاهر في الموافقة في الاعتقاد .

قوله : ان التصديق بالتنافي الخ - اي التصديق بقضية ان الوجود والعدم متنافيان بديهي .

قوله : والادار - قدير ان الدور في باب التصورات هو توقف حصول كل من المعنيين في النفس على الاخر فتعريف الوجود بنفسه ليس من الدور بل هو اخذ الشيء في حده لكن يطلق عليه الدور النفسي .

قوله : كان التركيب في قابل الوجود الخ - اي تلك الاجزاء التي حصل الوجود عند اجتماعها اما قابلة للوجود ان كان فاعله امراً آخر او فاعلة له ان كان قابله امراً آخر فالوجود الذي فرضناه ذا اجزاء وارادنا تعريفه بها ليس بذى اجزاء بل ذوا اجزاء اما فاعله او قابله وهذا خلف ايضاً

قوله : ولا بالامور الخارجية عنه - اي الخواص والاعراض العامة وحاصل الكلام ان التعريف اما بنفس المعرف او باجزائه وذاتياته او بخواصه واعراضه والكل محال فيما نحن فيه وقد سلم وعلم ان الوجود مدرك وحاصل في الازهان فلا يبقى الا ان يكون تصويره بديهي .

قوله : يتوقف على العلم بالماهية - لان المساواة نسبة بين الماهية وما يساويها والعلم بالنسبة يتوقف على العلم بالمنتسبين .

قوله : فيلزم الدور - اي لازم التعريف بالمساوي هو توقف العلم بالماهية على العلم بمساواة المعرف للمعرف فمع توقف العلم بالمساواة على العلم بالماهية يلزم الدور وجواب الشارح رحمه الله يرجع الى منع القضية الاولى اذ لازم التعريف

بالمساوى هو توقف العلم بالماهية على المساواة الواقعية لا العلم بالمساواة والحاصل ان العلم بالماهية يحصل من العلم بذات المعرف المساوى ثم يحصل العلم بالنسبة بينهما .

قوله : سلمنا لكن جاز ان يكون التصور له، فردات ناقصا الخ — اى سلمنا لزوم بداهة التصور بالاولوية لو كانت التصديق بديها لكن بداهة التصور بوجه ما كافية فى ذلك فبداهة التصديق لا يستلزم بداهة التصور بالكنه التى هى المطلوبة فى المقام .

قوله : ثم يفيد غيره تصورهما — اى يفيد الناظر والكلمتان بعد يفيد كلتاهما بالنصب مفعول اول و ثان ليفيد .

تبصرة — ان ههنا اربعة معانى : الاول الحقيقة البسيطة النورية التى حيثية ذاتها حيثية الالباء عن العدم ومنشئية الاثار ويعبر عنها فى لسان القوم بحقيقة الوجود وهى التى اختلف فى اصلتها وعدمها وهذه الحقيقة ليس لها لفظ موضوع لان الوضع يتوقف على تصور الموضوع له وهذه الحقيقة لا يمكن تصورهما اصلا لوجهين ذكرهما صاحب المنظومة رحمه الله فى شرحها الثانى المفهوم العام البديهي المشترك الذى هو عنوان لتلك الحقيقة ووجه من وجوهها ومن طريقه يشير العقل الى تلك الحقيقة وهذا هو المفهوم الذى ينتزعه العقل من الموجودات و يحمله عليها بعد انتزاعه منها وهذا الذى مضى القول فى بداهته وله احكام مذكورة فى المسائل الآتية ووضع له فى العربية لفظ الوجود والكون وغيرهما و فى الفارسية لفظ (هستى) الثالث المعنى المركب الاشتقاقى الذى يفهم من لفظه واجدية ذات لصفة ولا يحمل المعنى الثانى على الموضوعات الا باعتبار هذه الواجدية ووضع له لفظ الوجود فى لغة العرب و لفظ (هست) فى لغة الفرس الرابع المعنى المصدى الذى وضع له فى الفارسية لفظ (بودن) وليس له فى العربية لفظ خاص بل يستعمل له لفظ الوجود ومراد فاته وهذا المعنى يتصور عند اعتبار العقل تلبس الذات بالوجود اذا لم ينظر اليه نظراً استقلالياً و بعبارة اخرى اذا يرى الوجود نعنا للذات مراة للنظر فيها لامفهوما مستقلا ثم قد اشتبه المعنى الاول بالثانى اشتباه المعنون بالعنوان وبالعكس على كثير فى كثير من الموارد واعطى حكم الاول للثانى وبالعكس وقد نبه المتأخرون

جزاهم الله جزاء على هذا الاشتباه في مواده و سيأتى بعض التنبيه عليه فى خلال المسائل إنشاء الله تعالى .

المسألة الثانية

(فى ان الوجود معنى واحد)

قول الشارح : المسألة الثانية - هذه المسألة قد تنعقد لفظية فيقال هل وضع لفظ الوجود لمعنى واحد فلاشتراك لفظيا او وضع لمعان متعددة فيكون اللفظ مشتركا فيه فالبحث هكذا لا يليق بالمباحث العقلية بل هو لائق بالمباحث الادبية وتارة تنعقد عقلية فيقال هل الوجود معنى واحد فى جميع المحمولات على الذوات ام معان متعددة بحسب تعدد الذوات والماهيات بحيث يكون الوجود المحمول على الانسان فى قولنا الانسان موجود معنى والمنحمول على الماء فى قولنا الماء موجود معنى اخر والقائلون بالاشتراك هم اصحاب القول الاول والقائلون بعدمه هم اصحاب القول الثانى . ثم ان هذه المسألة كما قال صاحب الشوارق رحمه الله بديهية او قريبة من البداهة فاعل القائلين بعدم الاشتراك اشتبه عليهم الوجود المحمولى بحقيقة الوجود فانها على قول المشائين حقائق متباينة مختلفة بحسب اختلاف الماهيات و سيأتى هذا البحث فى المسألة السابعة عشرة انشاء الله تعالى .

قوله : قد نجزم بوجود ماهية - مراده بها الماهية بالمعنى الاعم بقريضة مثاله بالممكن والواجب .

قوله : ونتردد فى خصوصياتها - اى نتردد فى ان تلك الماهية هل متخصصة بخصوصية الوجوب او الامكان او الجوهرية او العرضية او غير ذلك من الخصوصيات فالتردد فى الخصوصية مع الجزم بالوجود وكذا تغير الاعتقاد بالخصوصية مع عدم تغير الاعتقاد بالوجود كما اشار اليه الشارح رحمه الله يدلان على ان الوجود معنى واحد فى جميع الماهيات .

قوله : الثانى - هذا الدليل على ظاهر كلام المصنف قياس استثنائى صورته لو لم يكن الوجود معنى واحداً لم يكن العدم معنى واحداً لكن التالى باطل لان العدم معنى واحد بالضرورة فالمقدم مثله يبان الملازمة ان الوجود نقيض للعدم

فتعدد معنى الوجود مع وحدة معنى العدم يستلزم ان يكون للمعنى الواحد نقائص مختلفة وهو محال لانه يستلزم ارتفاع التقيض وهو بديهي الاستحالة بيانه اذا فرضنا الف و ب تقيضين لج يمكن ان لا يكون الشئ ب ولا ج بل يكون الفا وهذا ارتفاع التقيضين عن الشئ الواحد واما اذا كان العدم معان متعددة لم يلزم ارتفاع التقيضين لانه لا يلزم ان يكون للشئ الواحد نقائص متعددة اذ وجود كل ماهية فى مقابل عدمها ولا يكون وجود ماهية نقيضاً لعدم غيرها .

واورد الشارح رحمه الله وبعض الشارحين صورة القياس هكذا لو لم يكن الوجود معنى واحدا لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب اى لزم بطلان الحصر البديهي بين الوجود والمعدوم فى قولنا الشئ اما موجود واما معدوم والتالى باطل بالضرورة والمقدم مثله فالوجود انما هو معنى واحد بيان الملازمة انه اذا كان الوجود معان متعددة كان قولنا هذا الشئ اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشئ اما انسان واما معدوم مثلاً وهذا الحصر باطل قطعاً فكذا الحصر الاول و هذا البطلان يلزم من تعدد معنى الوجود ووحدة معنى العدم بخلاف ان يكون العدم ايضاً معان متعددة اذ يكون حينئذ بمنزلة قولنا هذا الشئ اما انسان واما لا انسان هذا لكن الظاهر من كلام المصنف التقرير الاول لان قوله واتحاد مفهوم نقيضه لو كان اشارة الى تالى القياس لا الى مقدمة خارجية كان انسب .

قوله : او ما يشابه الفصول - اى الخواص والاعراض .

المسألة الثالثة

(فى ان الوجود زائد على الماهيات)

قول الشارح : هذه المسألة فرع على المسألة الاولى - فلذا عطفها المصنف رحمه الله بالفاء وبيان الفرعية ما اشار المصنف بقوله والاتحدت الماهيات اذ بعد ما ثبت ان الوجود معنى واحد فلو كان عين الماهيات لا زائداً عليها لزم ان تكون الماهيات كلها معنى واحدا بالضرورة واتحاد الماهيات ضرورى البطلان .

اعلم ان ههنا ثلاثة احتمالات : زيادة الوجود على الماهيات و عينيته لها و جزئيته لها والاقوال تدور على الاحتمالين الاولين ولا قائل بالاحتمال الثالث و ان اوردوه و ابطلوه لوجود الاحتمال ثم ان من ذهب الى القول بالعينية كابى الحسن الاشعري اشبه عليه الوجود المحمولى بحقيقة الوجود فاعطاه حكمها لانها والماهية متحدتان فى الخارج بنحو من الاتحاد .

ثم اعلم ان القول بالاشتراك لا يستلزم الزيادة لان القائل بالاشتراك يمكنه ان يقول بان الوجود مع كونه معنى واحدا جزء لكل ماهية كالحیوان الذى هو جزء لكل نوع من انواعه .

قوله : ابو الحسن الاشعري - قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان : ابو الحسن على بن اسماعيل بن ابي بشر اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة عامر بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله ﷺ وهو صاحب الاصول والقائم بنصرة مذهب السنة و اليه تنسب الطائفة الاشعرية وشهرته تغنى عن الاطالة فى تعريفه والقاضى ابوبكر الباقلانى ناصر مذهبهم ومؤيد اعتقاده وكان ابو الحسن يجلس ايام الجمع فى حلقة ابي اسحاق المروزي الفقيه الشافعى فى جامع المنصور ببغداد ومولده سنة سبعين و قيل ستين و مائتين بالبصرة وتوفى سنة نيف و ثلاثين و ثلاثمائة و قيل سنة اربع و عشرين و ثلاثمائة و قيل سنة ثلاثين فجأة حكاه ابن الهمداني فى ذيل تاريخ الطبرى ودفن بين الكرخ وباب البصرة رحمه الله تعالى وقد تقدم ذكر جده ابي بردة فى اول حرف العين والاشعري بفتح الهمزة و سكون الشين المعجمة وفتح العين المهملة وبعدها راء وهذه النسبة الى اشعر واسمه نبت بن ادد بن زيد بن يشجب واما قيل له اشعر لان امه ولدته والشعر على بدنه هكذا قال السمعاني والله اعلم وقد صنف الحافظ ابو القاسم بن عساكر فى مناقبه مجلدا وكان ابو الحسن الاشعري اول معتزليا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن فى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة رقى كرسيا ونادى باعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى فانا اعرفه بنفسى انا فلان بن فلان كنت اقول بخلق

القرآن وان الله لا تراهم الابصار وان افعال الشرائع افعليها وانا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة فخرج لفنائهم ومعائبهم وكان فيه دعاية ومزاح كثير له من الكتب وعدله خمسة كتب الى ان قال ودفن في مشرع الزوايا في تربة الى جانبها مسجد وبالقرب منه حمام وهو عن يسار المار من السوق الى دجلة وكان يا كل من غلة ضيعة وقفها جده بلال بن ابي بردة بن ابي موسى على عقبه وكانت نفقته في كل يوم سبعة عشر درهما هكذا قاله الخطيب وقال ابو بكر الصيرفي كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى اظهر الله الاشعري فجحرهم في اقماع السمسم و قال ابو محمد على بن حزم الاندلسي ان ابا الحسن له من التصانيف خمسة وخمسون تصنيفا .

قوله : ابو الحسين البصري - قال القفطي في كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء : محمد بن علي بن الطيب ابو الحسين المتكلم البصري كان اماما عالما بعلم كلام الاوائل قد احكم قواعده وقيدا وابده وتصيد شوارده و كان يتقى اهل زمانه في التظاهر به فاخرج ما عنده في صورة متكلمي الملة الاسلامية واحكم ما اتى به من ذلك ومن وقف على تصانيفه تحقق ما اشرت اليه من امره ولم يزل على التصدر والتصنيف والاملاء والافادة لمذهب الاعتزال والتحقيق لما انفرد به من الاقوال حتى اتاه اجله في يوم الثلاثاء الخامس من شهر ربيع الاول سنة ست وثلاثين واربعمئة ببغداد وكان متميزاً بالقناعة والكفاف طول مدته .

قوله : الا واجب الوجود تعالى - هذا الاستثناء ليس في محله لان المتنازع فيه هو الوجود المحمولى الانتزاعي لا الوجود الحقيقي الذي هو عين ذاته تعالى والوجود الانتزاعي زائد على الواجب ايضا عند الحكماء اللهم الا ان ظاهر كثير من المتقدمين طرح المسألة في وجود كل ماهية وهو الوجود الخاص بها فهو ايضا كالوجود الانتزاعي زائد على الماهيات عند الحكماء الا في الواجب فانه عين حقيقته والشارح رحمه الله جرى هذا المجرى .

قوله : وسياتي تحقيق كلامهم فيه - في المسألة السادسة والثلاثين .

قوله : فانه يكون جزء مشتركابينها - لانه معنى واحد في الجميع كما بين

فى المسألة السابقة .

قوله ولكن كل فصل فانه يكون موجوداً - و ان كان قد يخفى الفصل
الحقيقى ويقوم مقامه امر عدمى او خاصة من الخواص وهذا لا يدل على جواز كون
الفصل عدميا او خارجا من حقيقة الشئ لان الفصل فى الحقيقة كما بين فى مقامه
هو ما به تحصل الشئ فهو لامحالة مقوم له فكيف يمكن ان يكون امرا عدميا
او خارجا من حقيقته

قوله فيفتقر الفصل الى فصل آخر الخ - لان الفصل ايضا ماهية من الماهيات
ويكون الوجود جزء منها لان جزئيته ليست لبعض الماهيات دون بعض ومع كونه
جزء مشتركاً تفتقر ماهية الفصل الى فصل آخر يميزها عن مشاركتها فيه و ينقل
الكلام الى ذلك الفصل الاخر وهكذا .

قوله : على ما يأتى - فى المسألة الرابعة فى الفصل الثالث .

قوله : ولا يكون المركب متحققا - لان كل مركب لابد ان ينتهى الى
بسيط يكون مبدءً لذلك المركب فاذا انتفى البسيط الذى لابد منه فى كل مركب
انتفى المركب بالضرورة

قوله : ونشك فى وجودها الذهني والخارجي - ان قلت : ان الشك انما
يتعلق بالنسبة وهى تستلزم تصور الطرفين فعند الشك فى الوجود لابد من تصور
الماهية والوجود معا فاين انفكاك الوجود عنها عند الشك فيه فالاولى ان يقال ونغفل
عن وجودها كما فى شرح القوشجى قلت : الشك فى النسبة اى فى ثبوت الوجود
للماهية ذهنا او خارجا يستلزم تصور الماهية وتصور مفهوم الوجود المطلق مستقلا
فانا نعقلهما معا ولكن نشك فى ان هذا الوجود المطلق المتصور ثابت لهذه الماهية
المتصورة ام لا ومثل هذا الشك لا يمكن فى ثبوت الشئ لنفسه او ثبوت جزئه له
فالوجود ليس عينا للماهية و لاجزاء لها فمراد المصنف من الانفكاك انفكاكه عنها
عند الحمل فلا وجه للعدول من الشك الى الغفول ولا لاعتراض الشارح القوشجى
على هذا التقرير .

قول المصنف : وفائدة الحمل - هذا الوجه انما ينفى العينية كما قرره الشارح لالجزئية لان فى حمل الجزء على الكل فائدة كما فى قولنا الانسان حيوان .

قوله : والحاجة الى الاستدلال - هذا الوجه انما ينفى العينية والجزئية معا كما قرره الشارح رحمه الله فلا وجه لما فعل صاحب الشوارق رحمه الله من جعل هذا الوجه والذى قبله وجهها واحدا نافيالهما وتخصيص الثانى بنفى الجزئية كاختصاص الاول بنفى العينية .

قوله : وانتفاء التناقض - هذا الوجه ايضا ينفى العينية والجزئية معا لان المراد بالجزء هو الجنس الذى هو جزء عقلى للماهية كما مر فى كلام الشارح رحمه الله وسلب الجزء العقلى كتنفس الماهية يستلزم التناقض فانتفاء التناقض عند سلب الوجود عن الماهية يدل على انه ليس جزء منها وصاحب الشوارق خصص هذا الوجه بنفى العينية وجعله مع الوجه الا ترى وجهها واحد وما فعله الشارح اولى .

ان قلت : سلب الجزء عن الشئ لا يستلزم التناقض لان حمله على الكل ليس بصحيح حتى يكون سلبه مستلزما للتناقض كما فى قولنا الانسان ليس برأس فما فعله صاحب الشوارق هو الحق قلت : نعم هذا يتم فى الجزء الخارجى واما الجزء العقلى فسلبه يستلزم التناقض كما فى قولنا الانسان ليس بحيوان .

ان قلت : الا يمكن ان يكون الوجود جزءا خارجيا قلت : هذا الوجود المحمولى الانتزاعى الذى هو من المعقولات الثانى لا يمكن ان يحصل فى الخارج حتى يكون جزءا خارجيا لانه فى العقل باعتباره وانتزاعه من الموجودات ولو لاعتبار العقل كان منتفيا واما حقيقة الوجود فعلى القول باصالته كما هو الحق يكون متحققا فى الخارج بل لا يكون فى الخارج حقيقة الا الوجود لكن لا يمكن ان يكون جزءا لشيء فجزئية الوجود مستحيل مطلقا سواء فرضناها فى الخارج او فى الذهن فلو فرضناه جزءا عقليا يتم الاستدلال بانتفاء التناقض على نفي الجزئية ولو فرضناه جزءا خارجيا لا يتم الاستدلال به عليه والشارح رحمه الله اخذ الفرض الاول وصاحب الشوارق اخذ

الفرض الثانى .

اعلم ان هذه الوجوه السبعة التى جعلها صاحب الشوارق والقوشجى تبعا للشارح القديم وجوها خمسة قياسات استثنائية اشار المصنف الى نقائص تواليها الا فى الاول والسابع فانه اشار فيهما الى نفس التالى الباطل وصورة القياس فى الوجه الثانى مثلاً هكذا لو كان الوجود نفس الماهية اوجزء منها لم ينفك عنها تعقلاً بحسب الحمل لكنه ينفك عنها لانا نعقلها ونشك فى ثبوت الوجود لها فهو ليس نفس الماهية ولا جزء منها .

قول الشارح : و تقرير استدلالهم - خلاصة هذا الاستدلال ان يقال ان عدم عينية الوجود يتصور على انحاء اربعة اما ان يكون الوجود جوهرًا قائمًا بنفسه وهذا مسلم البطالان عند الكل اوصفة قائمة بغير محلها وهذا بديهي البطالان اوصفة قائمة بمحلها حين كونه موجودا وهذا يستلزم اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل فى الوجودات و كلاهما باطلان اوصفة قائمة بمحلها حين كونه معدوما وهذا مستحيل بالضرورة لاجتماع النقيضين واذا كان الكل محالا فعدم العينية محال فالوجود عين الماهية والجواب انا لانسلم الحصر فى هذه الانحاء لامكان صورة اخرى وهى قيام الوجود بالماهية من حيث هى هى بمعنى ان للعقل ان يعتبرها مجردة عن الوجود والعدم ثم يعتبر لها الوجود على سبيل الحمل والاتصاف وقيامه بها انما يكون على هذا الزجه .

قول المصنف : فزيادته فى التصور - اى لما كان قيام الوجود بالماهية من حيث هى هى والماهية من حيث هى هى انما تكون فى التصور لا فى الخارج فزيادة الوجود عليها وقيامه بها انما هو فى التصور لا فى الخارج .

اعلم ان الماهية فى اى صقع من الاصقاع فرضت لا تخلو من الوجود لانها بنفسها لاشارة اليها ولا تصوراها ولا حكم عليها ولا شىء يرتبط بها بل لا يمكن التفوه بها اصلا فاذا اتفوهنا عنها وقلنا انها من حيث هى هى وان العقل لاحظها لاموجودة ولا معدومة فلا بد ان تكون متزملة بشعار الوجود لان اشارة العقل اليها ولحاظها

من حيث هي لا يمكن الا بعد حصولها في الذهن فالعقل لا يمكنه تخليتها من الوجود واقعا بل يمكنه ان يقطع النظر عن وجودها و يلاحظها لا بشرط الوجود والعدم اذا علمت هذا فاعلم ان الماهية لا تنفك عن الوجود بل باعتبارها عينها سواء فرضناها في الخارج او في الذهن لانه ليس في الخارج شيء هو الوجود وشيء آخر هو الماهية بل في الخارج شيء واحد هو الوجود وهو الماهية باعتبارين وكذا في الذهن عند تصور الماهية ليس شيئا احدهما الوجود والاخر الماهية بل شيء واحد هو الوجود وهو الماهية بذينك الاعتبارين نعم قد يتصور مفهوم الوجود من حيث هو هو فاذا افرق بين الخارج والذهن في ان الوجود في كلا الطرفين عين الماهية والتغاير بالاعتبار واما الاعتباران فان الانسان يرى موجودا وينظر اليه من حيث هو موجود مع قطع النظر عن سائر حيثياته فهو من هذه الحيثية وجود وتارة ينظر اليه من حيث هو قائم بنفسه او غيره ومن حيث هو متحيز او غير متحيز ومن حيث هو ذو نفس او غير ذي نفس ومن حيث هو ذو ارادة او غير ذي ارادة وغير ذلك من الحيثيات فهو بهذه الحيثيات ماهية وتكثر هذه الحيثيات مع الحيثية الاولى لا يخرجها عن كونه شيئا واحدا ولا يمكن انفكاك هذه الحيثيات عن تلك الحيثية بل مدار شبيهة هذه الحيثيات انما يكون على تلك فهذه الحيثيات التي يعبر عن جميعها بالماهية في اي صقع كانت كانت بالوجود نعم للعقل ان يلاحظها مع قطع النظر عن حيثية الوجود كما ان له ان يقطع النظر عن هذه الحيثيات وينظر الى الشيء من حيث هو موجود فلذلك قال المصنف رحمه الله فزيادته في التصور اي في لحاظ العقل ولم يقل فزيادته في الذهن لما قلنا انه في الذهن كالخارج لا ينفك عن الماهية .

ثم اعلم ان زيادة شيء وعروضه على شيء اما ان يكون في الخارج وذلك اذا كان الخارج ظرفا لوجود المعروض و لوجود العارض معا كالجسم والسواد مثلا فان الجسم موجود في الخارج والسواد ايضا موجود في الخارج بوجود آخر وان كان قائما بالجسم واما اذا كان الذهن ظرفا لوجود المعروض فقط او العارض فقط او كليهما فالعروض في الذهن لان العروض في الخارج يستلزم كون الطرفين فيه والفرض

الاول من هذه الثلاثة ليس بمتحقق ثم ان ما يقع في صقع الذهن اما امر ذهني او امر في الذهن والامر الذهني هو ما لا يكون له حصول الا باعتبار العقل وفي الذهن وما في الذهن هو الذي يتعلق به التصور سواء كان له حصول في الخارج ام لا فالثاني اعم من الاول .

ثم اعلم حيثما تحقق العروض تحقق الاتصاف لكن الاتصاف يعتبر نظرا الى المعروض فيقال الجسم متصف بالسواد مثلا والعروض يعتبر نظرا الى العارض فيقال السواد عارض على الجسم وعلى هذا فاما ان يكون الخارج ظرفا للعروض والاتصاف كليهما واما ان يكون الذهن ظرفا لكليهما واما ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف والذهن ظرفا للعروض ولا يتصور العكس مثال الاول الجسم اسود حيث يكون الجسم متصفا بالسواد في الخارج والسواد عارض عليه فيه ومثال الثاني الحيوان جنس حيث يكون الحيوان متصفا بالجنسية في الذهن لان الحيوان في الخارج لا يكون جنسا بل هو فرد من نوع والجنسية عارضة على الحيوان في الذهن ومثال الثالث الانسان موجود حيث يكون الانسان متصفا بالوجود في الخارج لانه موجود في الخارج واما الوجود فعارض على الانسان في الذهن لان الوجود المحمولي ليس في الخارج حتى يكون فيه عارضا على شيء اذ هو من المنتزعات العقلية فمناط الاتصاف في الخارج وجود المعروض فيه ومناط العروض في الخارج وجود العارض فيه وان كان وجود العارض فيه من دون وجود المعروض فيه مستحيلا فاحفظ على هذه المطالب فانها تنفعك في المباحث الآتية .

قول الشارح : في نفس الامر - سيأتى معنى نفس الامر في المسألة السابعة والثلاثين .

المسألة الرابعة

(في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي)

قول المصنف : وهو ينقسم الخ - هذا الانقسام يكون باعتبار ذات الموجود

بمعنى ان الانسان مثلاً اذا وجد له فرد في الخارج يقال انه موجود بالوجود الخارجي واذا تمثل فرد منه في الخيال او انتقش ماهيته في النفس يقال انه موجود بالوجود الذهني ولذلك يستدل بتحقيق القضايا الحقيقية الموجبة التي لا بد لها من وجود الموضوع على المدعى لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فحيث لا يكون في القضايا الحقيقية وجود لجميع افراده او كثير من افراده فلا بد من وجودها في الذهن .

قول الشارح : قسمة حقيقية - القسمة الحقيقية هي ما يمنع الجمع والخلو بين قسميها والقضية الشاملة لهذه القسمة تسمى بالشرطية الحقيقية كقولنا العدد اما زوج واما فرد و كذلك مانحن فيه فان الوجود اما خارجي واما ذهني ولا يمكن خلو الوجود عنهما ولا الجمع بينهما وقد يقال القسمة الحقيقية على المنفصلة التي لا يمكن انقلاب احد القسمين الى الاخر وان امكن الجمع او الخلو كقولنا الموجود اما قديم بالذات واما قديم بالغير فان الموجود يمكن ان يخلو عنهما ويكون حادثاً زمانياً ولكن لا يمكن ان يتقلب القديم بالذات الذي هو الواجب الوجود الى القديم بالغير الذي هو العالم عند الحكماء وكذا العكس بخلاف الانسان اما ساكن واما متحرك فان الانسان الساكن يمكن انقلابه الى المتحرك وبالعكس وان كان الجمع او الخلو ممتنعاً ويمكن ان يكون مراد الشارح بالقسمة الحقيقية المعنى الثاني .

قوله : واعلم ان القضية تطلق الخ - للقضية تقسيمات اربعة بحسب الموضوع والمحمول والجهة والرابطة و هي بحسب الموضوع تنقسم الى ذهنية وهي ما هو موضوعه في الذهن بمعنى ان اتصافه بالمحمول يكون باعتبار الذهن كقولنا الحيوان جنس والجنس اما عال او سافل و من القضية الذهنية : الطبيعية وهي ما لا يلاحظ الافراد في الحكم بل يكون الحكم لنفس الطبيعة كقولنا الحيوان جزء الانسان والى خارجية وهي ما هو موضوعه في الخارج وهي الخارجية بالمعنى الاعم وهي على ثلاثة اقسام الحقيقية والخارجية بالمعنى الاخص والشخصية والاولى كقولنا الجسم متناه والثانية كقولنا من في العسكر قتل و الثالثة كقولنا زيد قائم

والحقيقية تنقسم الى الكلية والجزئية والمهملة كل ذلك مبين فى علم الميزان .
قوله : وهو مذهب سخيخ الخ - الضمير يرجع الى قوله يوخذ موضوعها باعتبار الخارج كما هو الظاهر فمعنى كلامه ان اخذ الموضوع باعتبار الخارج فى المباحث العلمية مذهب سخيخ لان موضوع القضية فى العلوم لابد ان يكون كليا شاملا لجميع الافراد المحققة والمقدرة فى نفس الامر لما بين فى صناعة البرهان من المنطق وان كانت القضية الخارجية متداولة فى السنة اهل المحاوره من العرف .

قوله : فيلزم مع اتصاف الذهن الخ - اى مع انا نعلم ان هذه الامور منتفية عن الذهن لزم على فرض الاتصاف اجتماع الضدين لانا نتصور هذه الامور معا .
قوله : ايس هو ماهية الحرارة الخ - اى ليس فى الذهن حقيقة الحرارة والسواد بل فيه صورتها المجردة عن المادة الخارجية بالتجريد العقلى المخالفة للحقيقة فى كثير من اللوازم وعبر الشارح رحمه الله عن الحقيقة بالماهية و حاصل الجواب ان الماهية واحدة فى الخارج والذهن واما الوجود ان فمتغايران وحيث ان كثيرا من اللوازم والاثار يدور مدار الوجود الخارجى فالماهية الموجودة بالوجود الذهنى ليست لها تلك الاثار .

المسالة الخامسة

(فى ان الوجود هو حصول الماهية لا فبر)

قول المصنف : و ليس الوجود معنى الخ - ذهب جماعة من اتباع المشائين الى ان الموجود بالذات فى الخارج والصادر من الجاعل هو حقيقة الوجود والماهية موجودة ومجعولة بالعرض لانها حده وحد الشئ عارض عليه ومتاخر عنه فالمجعول بالذات اذا كان هو الوجود فالماهية تحصل به لامحالة حصولا بالعرض وما قال الشارح رحمه الله فى مقام ردهم ليس رادا عليهم لانهم لا يقولون ان الوجود قائم بالماهية فى الخارج حتى يرد عليهم ان ذلك يستدعى تحقق الماهية قبل وجودها

لان قيام صفة بشيء يستدعى ثبوت ذلك الشيء متقدما وذلك في الماهية مستحيل بل انهم يقولون ان الوجود يصدر من الجاعل فيعرض عليه الماهية اعتباراً وهذا هو بحث اصالة الوجود او الماهية وله موضع آخر .

قول الشارح : بل الوجود هو الخ - هذا يناهض ما ذهب اليه جمهور الحكماء من ان للوجود افراداً حقيقية متباينة بتمام الذات وسياتي الكلام في ذلك في المسالة السابعة عشرة انشاء الله تعالى .

المسالة السادسة

(في ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد)

قول المصنف: ولا تزايد فيه ولا اشتداد - اعلم ان ههنا مفاهيم : الزيادة والنقصان والشدة والضعف والاولان متقابلان يستعملان في الكميات والآخران ايضا متقابلان يستعملان في الكيفيات والتزايد هو توجه الشيء نحو الزيادة كالجسم النامي قبل بلوغه الى كمال رشده ويقابله التناقص وهو توجه الشيء نحو النقصان كبदन الانسان اذا هزل لمرض او هرم والاشتداد هو توجه الشيء نحو الشدة كالماء حين يستسخن ولون الثمرة اذا توجه من الصفرة الى الحمرة و يقابله التضعف وهو توجه الشيء نحو الضعف كعكس هذا المثال والتوجه هكذا يستدعى الحركة بل هو الحركة والاولان يسميان بالحركة في الكم والآخران بالحركة في الكيف فان الجسم يزداد كميته وينقص ويضعف كفيته ويشد ويقال ان الجسم تحرك في كميته او كيفة ومراد المصنف نفى الحركة في الوجود يعني ان الماهية لا تتحرك في الوجود نحو الزيادة والنقصان ولا الشدة والضعف اي لا يزداد وجودها ولا يتناقص ولا يشد ولا يضعف والدليل على ذلك ما ذكر صاحب الشوارق وغيره من ان الحركة في كل شيء معناها ان يكون المتحرك متقوماً وموجوداً من دون ذلك الشيء بنفسه وباقيا بعينه ويتوارد عليه في كل ان من الانات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بنفسه

وباق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه في كل ان اين اخر و كذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه في كل ان فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبديل والتوارد لا يمكن في الوجود بالقياس الى الماهية لان الماهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة وباقية بنفسها ليتصور توارد الوجود عليها انتهى و ما نقل الشارح رحمه الله في هذا المقام مختل كما نبه عليه في آخر كلامه .

المسألة السابعة

(في ان الوجود خير و العدم شر)

قول الشارح : انا اذا تاملنا الخ - اقول : ههنا امور لها دخل في ايضاح هذه المسألة ولا بأس بذكرها .

الاول : مفهوم الخير ليس ذاتيا لما تحته من الافراد لانه منتزع من امور مختلفة لا اشتراك لها في ذاتي و كذا لك الشر .

الثاني : ان الخير حقيقي و اضافي و كذا لك الشر اما الحقيقيان فالخير هو ما تطلبه الاشياء من حيث هي اشياء والشر ما تنفر عنه الاشياء من حيث هي اشياء واما الاضافيان فالخير هو ما يحبه شيء والشر هو ما يبغضه شيء والمبحوث عنه على ما يظهر من كلماتهم هو الحقيقيان فلذلك ادعى بداهة خيرية الوجود و شرية العدم فان المطلوب لكل شيء من حيث هو شيء مع قطع النظر عما يقع بين الكائنات الفاسدات من الارتباطات هو الوجود والمنفور عنه لكل شيء من حيث هو شيء مع قطع النظر عن ذلك هو العدم والنسبة بين الحقيقي و الاضافي عموم من وجه فان بعض الوجودات مبغوض لبعض الاشياء وبعض الاعدام محبوب لبعض الاشياء وبعض الوجودات محبوب لبعض الاشياء والخير والشر الاضافيان هما اللذان اخذا في تعريف اللذة والالام ويختلفان بالاضافة والاعتبار فان شيئا واحدا يكون خيرا باعتبار و شرا باعتبار اخر ويكون خيرا بالاضافة الى شخص و شرا بالاضافة الى شخص آخر فان

الدواء الذى يشربه المريض مثلاً مبعوض له باعتبار ذائقته ومحبوب له باعتبار حال مزاجه وقتل زيد مثلاً مبعوض بالاضافة الى احبائه و محبوب بالاضافة الى اعدائه .

الثالث : ان كل ممكن له اثار وتوابع ترجع الى ثلاث حيثيات : الوجود والماهية التى هى حد الوجود والعدم اى عدم امور عن هذا الممكن الموجود ولاشبهة فى ان توابع كل من هذه الحيثيات الثلاث لا بد ان تستند الى متبوعها ومنشأها ولكن الناس لا يفرقون بين تلك الحيثيات ولا يميزون تابعا عن تابع حتى يسندوا كلا الى متبوعه بل يرون موجودا ويرتبون عليه كل تابع وهذا هو السرفى ان اهل العلم والتحقيق يرون الخير من الوجود والشر من العدم وان اهل الجهل والتخمين يزعمون ان الشر مستند الى الموجود من حيث هو موجود فبعد ما سلم ان الصادر بالذات من الجاعل هو الوجود والماهية مجعولة بالعرض لانها حده والعدم لا يكون مجعولا اصلا فتوابع كل من هذه الثلاث فى الجعل بالذات او بالعرض او عدم الجعل كمتبوعها .

الرابع : ان المدعى يرجع الى قضايا اربعة : كل وجود خير وعكسه كليا وكل عدم شر وعكسه كليا وقد يتراءى فى كلام صدر المتألهين رحمه الله فى مباحث العلة والمعلول من الاسفار ان الماهية منشأ الشرور وكل شر من جهة الماهية قال : ان الماهيات والاعيان الثابتة بحسب اعتبار ذواتها من حيث هى وبحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الاحكام الكثيرة ، والامكان و سائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية ، ويرجع اليها الشرور والافات التى هى من لوازم الماهيات من غير جعل وقال فى اواخر المرحلة الثانية من السفر الاول : واما الماهيات الامكانية والاعيان الثابتة فى العقول فهى فى حدود انفسها لا توصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذى قررناه مرارا خيريتها وعدمها شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض انتهى وقد يتوهم ان بين كلاميه تهافتا و ليس لان حاصل كلاميه ان الماهية منشأ للشر وان الشر هو العدم ولا تهافت بينهما وتنتج هاتان القضيتان ان

الماهية منشأ للعدم وهذا حق لامرية فيه اذ الوجود المحدود من حيث هو محدود يستلزم العدم اى عدم امور عن الممكن الموجود و حيث لاحد له كالواجب تعالى فلا يتصور هناك حيثية العدم وحاصل الامر ان الوجود هو الخير والعدم الذى منشأ الماهية هو الشر وان كانت الماهية من حيث هي هي لا توصف بالشرية والخيرية كما ان منشئيتها للعدم والشر انما هو باعتبار وجودها لانها من حيث هي لا تكون منشأ له بل باعتبار انها حد لوجودها و ههنا سر راجع الى القضاء والقدر اشار اليه صدر المتالين رحمه الله في مباحث العلة والمعلول من الاسفار عند ذكر هذا المطلب وليس ههنا موضع ذكره .

الخامس : ان للشئوية شبهة هي ان الخيرات لا بد ان تصدر من مبدء خير والشرور من مبدء شر لوجوب المناسبة بين المبدء والصادر فيجب الالتزام بمبدء ذى حيثيتين وهذا ينافى احدية الواجب او مبدئين وهذا ينافى واحديته والجواب اتضح بمامر من البيان حيث لا وجود للشر فى الاعيان حتى نطلب له مبدء موجودا فالمبدء احد واحد والصادر منه الخير لا غير واما الشرور الاضافية فمن الممكن ان يكون فيها امر وجودى الا انه ليس شرا فى نفسه بل بالاضافة والاعتبار .

السادس : ان فى المسألة مذهبين الاول لارسطو وهو ان الامور تتصور من حيث الخيرية والشرية على خمسة ضروب : الخير المحض والشر المحض والغالب خيره والغالب شره و المتساوى شره و خيره والموجود فى الخارج على حسب البرهان والوجدان الاول والثالث و كلاهما صادران من مبدء واحد هو خير محض اما الاول فظاهر واما الثانى فعدم صدوره شر كثير لان منع الخير الاكثرى شر اكثرى وهو لا يليق بالخير المحض والمذهب الثانى لافلاطون وهو ان الصادر خير لا غير لما بيناه ويمكن التوفيق بينهما بان افلاطون ناظر الى الخير والشر الحقيقيين و ارسطو ناظر الى الاضافة اى ناظر الى الاشياء مع النظر الى الارتباطات التى بينها حيث نظر الى النار مثلا فوجد فيها خيرات كثيرة فى جنبها شرور قليلة فذهب الى ما ذهب ولكن النار من حيث هي نار اى موجود له اثار مخصوصة خير لا شر فيها

الا انها بالنظر الى ارتباطها بسائر الكائنات الفاسدات يتحقق منها امور مبغوضة الى اشخاص معدودة و كذا الماء و كذا الحيات والعقارب وغيرها من حيث هي موجودات خيرات يترتب على وجودها منافع ربما يخفى علينا اكثرها ولكن من جهة ارتباطها بغيرها تقع امور يبغضها الناس ويعدونها شرورا هذا .

اذا تمهدت هذه الامور فاعلم ان بعض القوم كصاحب الشوارق قال ببداهة هذه القضايا اى الوجود خير والعدم شر وعكسهما وقال لو كان فيها خفاء فلعدم تحقيق ماهية الخير و الشر ثم اورد امثلة كالشارح ههنا و حلال كل واحد منها الى امور وجودية وامور عدمية وبين ان الشرور فيها راجعة الى الامور العدمية وظاهر بعضهم انها نظرية واستدل عليها فى اواخر حكمة الاشراق فى مبحث الشر والشقاوة وفى اوائل الموقف الثامن من السفر الثالث من الاسفار بدليل يراجع الطالب له اليه .

المسألة الثامنة

(فى ان الوجود لا ضد له)

قول الشارح : المسألة الثامنة - كان ينبغي ان يجعل هذه المسألة واللتين بعدها مسألة واحدة كما صنع صاحب الشوارق رحمه الله .

قوله : اقول الضد ذات الخ - يعنى الضد موجود جوهرى لا يجتمع مع جوهرى اخرا وعرضى لا يجتمع مع عرضى اخر فى محل واحد والجوهرى كصورة الذهب الحالة فى مادته فانها لا تجتمع مع صورة الفضة مثلا فى تلك المادة والعرضى كالسواد الحال فى الموضوع فانه لا يجتمع مع البياض مثلا فى ذلك الموضوع فحلول صورة الفضة فى تلك المادة والبياض فى ذلك الموضوع انما يمكن عند زوال صورة الذهب عنها وزوال السواد عنه .

قوله : فى الوجود - اى فى الخارج لان المتقابلين يمكن اجتماعهما فى الذهن وسيأتى بيانه فى المسألة السابعة والثلاثين .

اعلم ان نفي الضدية عن الوجود و كذا نفي المثالية عنه فى المسألة التاسعة

انما يكون في الوجود العارض على جميع الاشياء الذي هو كون الماهية وحصولها وفي حقيقة الوجود من دون تحددتها بالماهية وانضمامها بها و يظهر هذا من ادلته واما الوجودات الخاصة المتحددة بالماهيات فيمكن فيها فرض التضاد والتماثل باعتبار ماهياتها فان وجود السواد من حيث هو وجوده يضاد وجود البياض من حيث هو وجوده فلا يجتمعان في موضوع واحد و كذا وجود البياض لا يجتمع مع مثله في موضوع واحد .

قوله : ولما استحال الخ - قياسان من الشكل الثاني صورة الاول الضد ذات وجودية ولاشئ من الوجود بذات وجودية اذ ليس له ماهية حتى يكون ذاتا ولاله وجود حتى يكون وجوديا فلاشئ من الوجود بضد لشيء صورة الثاني الوجود عارض لجميع المعقولات ولاشئ من احد الضدين بعارض لصاحبه فلاشئ من الوجود بضد لشيء .

قوله : على ما ياتي تحقيقه في نفى المعدوم - هذا سهو منه رحمه الله والصحيح ان يقال على ما ياتي تحقيقه في الوجود المطلق والمقيد وهو في المسألة الرابعة عشرة لا في مسألة نفى المعدوم او ثبوت المعدوم التي هي المسألة الحادية عشرة .

المسألة القائمة

(في انه لا مثل للوجود)

قول الشارح : اقول المثان الخ - هذا الشرح يشتمل على ثلاثة اقيسة من الشكل الثاني صورة الاول المثان ذاتان وجوديتان ولاشئ من الوجود بذات وجودية صورة الثاني المثان مايكون المعقول منهما اى الطبيعة النوعية من كل منهما مساويا للمعقول من الاخر ولاشئ من الوجود يكون كذلك اذ ليس له طبيعة نوعية لما ياتي في المسألة السادسة عشرة صورة الثالث ما ذكره في آخر المسألة .

قوله : يسد كل واحد الخ - اى في الموضوعية كقولنا زيد انسان فانه يصح

ان يكون عمرو مكان زيد فيقال عمرو انسان لانهما مثلان اى فردان مندرجان تحت طبيعة واحدة نوعية .

قوله : ويكون المعقول منهما الخ - فان الطبيعة النوعية المعقولة من زيد عين ما يعقل من عمرو فانه اذا عقلت من احدهما تلك الطبيعة لم يعقل من الاخر غير ما عقل من الاول لان التمايز والاختلاف بينهما انما يكون بالعوارض .

قوله : لانا نقول انهما الخ - اى شرط التماثل ان يكون كل من المثلين مشتركا في طبيعة واحدة متممايزا من الاخر بالعوارض الحافة بتلك الطبيعة والكلية والجزئى ليسا كذلك لان احدهما وهو الكلية ليس محفوقا بعوارض اصلا بل يعتبر من حيث هو هو نعم ان الكلية متحد في الوجود مع الجزئى لكن الاتحاد ليس تماثلا . اعلم ان البرهان على امتناع اجتماع المثلين هو انهما لو اجتمعا في محل واحد فاما ان لا يتمايزا فليس في البين مثلان اثنان وهذا خلف واما ان يتمايزا فليس في محل واحد فليس مجتمعين وهذا خلف ايضا واما الدليل على امتناع اجتماع الضدين هو ان شرائطهما ان يكونا على غاية الخلاف فلو اجتمعا في محل واحد فليس كذلك .

المسألة العاشرة

(فى انه مخالف لغيره من المعقولات ولا ينافيها)

قول الشارح : اذا قسمت حاصرة الخ - وجه الحصر ان الاثنين اما ان يكون بينهما غاية الخلاف اولا و الاول هو التضاد والثانى اما ان يكونا مندرجين تحت طبيعة واحدة نوعية اولا والاول هو التماثل والثانى هو الاختلاف والمختلفان ان لم يجتمعا كالحجر والحركة الارادية مثلا فهما متنافيان والافهما المختلفان محضا وسيأتى ماله ربط بماهنا في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى .

قوله : ولهذا افتقر الخ - سيأتى بيانه في المسألة الخامسة عشرة .

قوله : وهذا فيه دقة - اعلم ان المتقابلين يمكن ان يكونا لا .

او كليهما اعتباران ويكون التقابل بينهما باحد الاعتبارين دون الآخر كالعدم فانه من حيث هو متمثل ذهني ليس مقابلا للوجود بل معروض له وانما يقابله من حيث هو عدم وسلب و كذلك الوجود مقابل له من حيث هو هو واما من حيث هو مفهوم ذهني فيعرض عليه العدم فهما من حيث هما متقابلان ومن حيث هما مفهومان ذهنيان يعرض كل منهما على الآخر و كذا الكلية والجزئية فان الكلي من حيث هو متمثل في الذهن و عرض قائم بالنفس جزئي ومن حيث هو هو كلي صادق على كثيرين والجزئي ايضا من حيث هو هو ليس بكلي بل مقابله ومن حيث هو مفهوم من المفاهيم كلي له مصاديق كثيرة .

المسألة الحادية عشرة

(في مساوفة الوجود للشيئية وان المعلوم منفي ليس بثابت)

قول المصنف : و يساوق الشيئية - المساوفة في اللغة المعية في السير بحيث يسير كل من السائرین جنب الآخر وفي الاصطلاح تقديراد بها التساوي المنطقي وقديراد بها الترادف بحسب المفهوم والظاهر ان بين الشيئية والوجود الترادف بحسب الاصطلاح لا اللغة اذ يستعمل الوجود في العرف واللغة في غير ما يستعمل فيه الشيئية وبالعكس كما يقال ممكن الوجود ولا يقال ممكن الشيئية ويقال هل عندك شيء من الدرهم ولا يقال هل عندك موجود من الدرهم و هذا اية على انهما ليسا مترادفين في العرف واللغة اللهم الا ان يقال انه كان كذلك لتداول استعمال الوجود في موارد وتداول استعمال الشيئية في موارد أخرى واما في اصل اللغة فهما مترادفان.

قول الشارح: وتلازمهما - هذا قرينة على ان الشارح رحمه الله اراد بالمساوفة التساوي المنطقي لان التلازم انما هو بين مفهومين مختلفين يصدق كل منهما على مصاديق الآخر .

قوله : وقال جماعة من المتكلمين الخ - اعلم ان كثيرا من المعتزلة على ما نقل عنهم يقولون ان الماهية لها ثبوت ازلي من قبل نفسها قبل وجودها الذي

هو من جهة الفاعل ودار في السنتهم ان الماهيات ثابتات ازلية و ليس هذا الثبوت عندهم من جاءل ولا بتبعية وجود شيء اخر وبهذا يفترقون عن الصوفية حيث يقولون ان الماهيات لها ثبوت في علم الله تعالى ازلاتبعاً لوجود اسمائه وصفاته واصطلحوا على انها اعيان ثابتة على ما فصل في كتبهم وهذا القول من المعتزلة بديهي البطلان اذا الماهية بنفسها ليست الا اياها ومن قال خلاف ذلك فقد كابر عقله و ادعى امراً منكراً عند العقول نعم ههنا شيء هو ان لفظ الوجود عند العرف ينصرف الى الوجود في الخارج بل اذا اريد الوجود في الذهن احتيج الى تنبيه و قرينة و لفظ الشيء يستعمل عندهم في الماهية باعتبار ثبوت ما اعم من الثبوت الذهني والخارجي كما يقال عندي شيء فلذلك لا يفيد قولنا الماء شيء مثلاً فائدة قولنا الماء موجود ولكن لاشيء من ذلك يفيد اولئك الجماعة في مذهبهم شيئاً اذا الوجود الخارجي له ثبوت خارجي والموجود الذهني له ثبوت ذهني ولا شيءية ولا ثبوت للماهيات غير هذين الثبوتين حتى يدعى ان لها ثبوتاً و شيءية ازلاً ففي اي صقع تحققت الشيءية للماهية فهي وجودها ولا يتصور لها شيءية غير الوجود .

قوله : على ما يأتي - في المسألة الثالثة والرابعة .

قول المصنف : وانحصار الوجود - عطف على قوله اثبات القدرة
والواو التي بعد القدرة بمعنى مع اتى بها لئلا يتكرر لفظ مع وحاصل كلامه دليلان الاول قوله اثبات القدرة مع انتفاء الاتصاف والثاني قوله انحصار الوجود مع عدم تعقل الزائد والواو التي قبل انحصار الوجود عطفت الدليل الثاني على الاول فلا وجه لقول الشارح رحمه الله وانحصار الوجود عطف على الانتفاء لان انحصار الوجود الخ الذي هو دليل مستقل اذا عطف على الانتفاء صار من تنمة الكلام الاول فلا يكون مستقلاً اذا المعطوف والمعطوف عليه في حكم واحد والعجب انه جرى في مقام التفسير على ذلك حيث قال ومع انحصار الوجود اذ تكرار مع يدل على عطفه على ما يدخل عليه مع اولا وهو اثبات القدرة وحاصل الدليل الثاني ان لازم كلامهم ثبوت اشخاص غير متناهية من كل نوع في الازل كما يأتي في المسألة الثالثة عشرة

وهم معترفون بان الكائنات متناهية مع انا لانعقل للكون معنى زائدا على الثبوت ليقولوا جوابا: ان عدم تناهى الكائنات والموجودات ممتنع لعدم تناهى الثابتات فلزم التناقض فى كلامهم .

قول الشارح : ان التميز لا يستدعى الثبوت عينا - اى فى الخارج بل يكفى فيه الثبوت الذهنى وحاصل الجواب انهم ان ارادوا ان كل متميز ثابت فى الاعيان لم نسلم ذلك للزوم المحالات وان ارادوا فى الذهن لم يفدهم لانهم ادعوا الثبوت فى الخارج .

قوله : والا لم يبق فرق الخ - توضيح ذلك ان نفى الامكان هو حال الممتنع كاجتماع النقيضين مثلا فانه ليس بممكن والامكان المنفى هو حال الممكن كالجسم مثلا وتوصيفه بالمنفى لانا ندعى نفيه عن الماهية فى الخارج و ثبوته لها فى الذهن واما القائلون بثبوت المعدوم يدعون ثبوته للماهية فى الخارج و حاصل استدلالهم ان امكان الممكن لو كان امرا متفيا عن الخارج لم يبق فرق بين عدم الامكان الذى هو حال الممتنع والامكان المفروض متفيا فى الخارج الذى هو حال الممكن والتالى باطل لان بين الحالين فرقا بالضرورة وبيان الملازمة ان عدم الامكان منفى عن الخارج قطعا واذا كان الامكان ايضا متفيا عنه لاستوى المعنيان فالامكان امر ثابت فى الخارج يستدعى محلا ثابتا فيه وهو الماهية الثابتة و حاصل الجواب ان نفى الامكان للممتنع يكون بحسب الذهن والخارج واما الامكان للممكن منفى عن الخارج ثابت فى الذهن لانه امر اعتبارى فالفرق بينهما حاصل .

قوله : والا لزم التسلسل - اى لو كان الامكان ثابتا فى الخارج لكان متصفا بالثبوت وهذا الاتصاف على وجه الامكان لا الوجوب فلزم ان يكون للامكان امكان اخر وننقل الكلام فى الامكان الثانى وهكذا اللهم الا ان يقال ان اتصافه بالثبوت على وجه الوجوب كاتصاف نفس الماهيات به على ما ادعوه فتدبر .

قوله : وان يكون الثبوتى حالا فى محل عدهى - عطف على التسلسل اى ولزم ان يكون الثبوتى الخ وهذا لا يلزم على مبناهم لانهم يقولون ان الثبوتى

الذى هو الامكان حال فى المحل الثبوتى الذى هو الماهية الثابتة الا ان الكلام فى المبنى .

ثم ان ما اوهم اولئك لان يعتقدوا بثبوت المعدومات قاعدة ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له فقالوا ان ثبوت الوجود للماهية يستدعى ثبوت الماهيات قبله ولم يتفطنوا ان ما فى الخارج عند اليجاد ليس ثبوت شئ لشيء بل هو ثبوت شئ فقط .

المسألة الثانية عشرة

(فى نفي الحال)

قول الشارح : المسألة الثانية عشرة - الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة ان فيها قول بعض المتكلمين بان المعدوم الممكن له ثبوت قبل وجوده الذى هو منشا لاثاره وهو ثابت فى العدم من الازل قبل ان يصير موجوداً فالثابت اعم من الموجود وله قسمان الممكن المعدوم والممكن الموجود والمتنفي مقابل الثابت ليس له ثبوت اصلاً و هو المعدوم الممتنع و على هذا فالمعدوم الذى هو مقابل الموجود اعم من المتنفي وله قسمان ايضا المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع الذى هو المتنفي فالنسبة بين الثابت والموجود عموم مطلق وكذا بين المعدوم والمتنفي وبين الموجود والمعدوم وكذا بين المتنفي والثابت تباين كلى و اما النسبة بين المعدوم و الثابت فعموم من وجه فان بعض المعدوم كالممتنع ليس بثابت و بعض الثابت كالموجود ليس بمعدوم و بعض الثابت كالمعدوم الممكن معدوم و بين الموجود والمتنفي تباين كلى لان المتنفي اخص من المعدوم الذى هو مباين للموجود وفى هذه المسألة قالوا : المفهوم ان كان له ثبوت فى الخارج بالاستقلال فهو الموجود وان كان بالتبعية فهو الحال فالثبوت على قسمين ثبوت استقلالى وهو الوجود وثبوت تبعى وهو لا يسمى باسم خاص بل الموصوف بهذا الثبوت يسمى حالا فالثابت اعم من الموجود والمعدوم اعم من المتنفي الذى هو مقابل الثابت لان المعدوم

نقيض الوجود ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فيبين الثابت والمنفى تباين لانهما نقيضان كما بين الوجود والمعدوم واما بين الثابت والمعدوم فعموم من وجه لان بعض الثابت وهو الوجود ليس بمعدوم وبعض المعدوم وهو المنفى ليس بثابت و بعض الثابت ليس بموجود كالحال و هذا مطرد فى كل عام مع نقيض الخاص وبين الوجود والمنفى تباين لان المنفى اخص من المعدوم الذى هو يباين الوجود

ثم ان الثبوت على القول به فى المسالة السابقة هو شئىة الماهية لا بالتبعية سابقة على الوجود سبقا زمانيا و هذا مما لا يعقل لان الماهية لاشئىة لها من دون وجود ما والثبوت فى هذه المسالة شئىة الصفة تبعا لموجود كالعالمية فانها على ما قالوا موجودة فى الخارج تبعا لذات العالم والجواب انها موجودة فى الذهن معدومة فى الخارج .

قوله: ابو هاشم - قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان : ابو هاشم عبد السلام بن ابي على محمد الجبائى بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن ابان مولى عثمان بن عفان رضى الله عنه المتكلم المشهور العالم ابن العالم كان هو و ابوه من كبار المعتزلة ولهما مقالات على مذهب الاعتزال و كتب الكلام مشحونة بمذاهبهما و اعتقادهما وكان له ولد يسمى ابا على و كان عاميا لا يعرف شيئا فدخل يوما على صاحب بن عباد فظنه عالما فاكرمه ورفع مرتبته ثم ساله عن مسألة فقال لا اعرف ولا اعرف نصف العلم فقال له صاحب صدقت يا ولدى الا ان اباك تقدم بالنصف الاخر وكان ولادة ابي هاشم سنة سبع واربعين ومائتين وتوفى يوم الاربعاء لاثنتى عشرة ليلة بقيت من شعبان سنة احدى وعشرين وثلثمائة ببغداد ودفن فى مقابر البستان من الجانب الشرقى وفى ذلك اليوم توفى ابوبكر محمد بن دريد اللغوى المشهور وسيأتى ذكر والده انشاء الله تعالى و حمران بضم الحاء المهملة وسكون الميم وفتح الراء وبعد الالف نون و ابان بفتح الهمزة والباء الموحدة وبعد الالف نون والجبائى بضم الجيم وتشديد الباء الموحدة هذه النسبة الى قرية من قرى البصرة خرج منها جماعة من العلماء هكذا قاله السمعانى فى كتاب الانساب وقال ياقوت الحموى فى

كتابه المشترك انها كورة وبلد ذات قرى وعمارات من نواحي حوز بغداد والله اعلم
اقول : ابو هاشم هذا وابوه ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي هما المعروفان
بالجبائين وسيأتي ذكرهما عن قريب في كلام الشارح رحمه الله .

قوله : والقاضي - هذا هو القاضي ابوبكر الباقلاني المشهور عند علماء
الاصول والكلام قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : القاضي ابوبكر محمد بن الطيب بن
محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور كان على
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومؤيدا اعتقاده وناصر طريقته و سكن بغداد
وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره وكان في علمه اوحده زمانه
وانتهت اليه الرياسة في مذهبه وكان موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب وسمع
الحديث وكان كثير التطويل في المناظرة مشهورا بذلك عند الجماعة وجرى يوما
بينه وبين ابي سعيد الهاروني مناظرة فاکثر القاضي ابوبكر المذكور فيها الكلام
ووسع العبارة وزاد في الاسهاب ثم التفت الى الحاضرين و قال اشهدوا علي انه ان
اعاد ما قلت لاغير لم اطالبه بالجواب فقال الهاروني اشهدوا علي انه ان اعاد كلام
نفسه سلمت له ما قال وتوفي القاضي ابوبكر المذكور اخر يوم السبت و دفن يوم
الاحد لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث واربعمائة ببغداد رحمه الله تعالى وصلى
عليه ابنه الحسن ودفنه في داره بدرب المجوس ثم نقل بعد ذلك فدفن في مقبرة
باب حرب والباقلاني بفتح الباء الموحدة و بعد الالف قاف مكسورة ثم لام الف
وبعدها نون .

قوله : والجوني - هكذا في كثير من النسخ والصحيح الجويني كما في نسخة
طبعت باصبهان وجوين على ما ذكر ابوسعيد السمعاني في كتاب الانساب بالجيم
ثم الواو ثم الياء ثم النون على هيئة التصغير ناحية كبيرة مشتملة على قرى كثيرة
بين نيسابور وبيهق .

اقول : بيهق هي التي تسمى اليوم سبزوار .

قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : هو ابو المعالي عبد الملك ابن الشيخ ابي محمد

عبدالله بن ابي يعقوب يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين المعروف بامام الحرمين اعلم المتأخرين من اصحاب الامام الشافعي على الاطلاق ثم ذكر له احوالا وفضائل الى ان قال : ثم خرج الى الحجاز وجاور بمكة اربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب فلهذا قيل له امام الحرمين ثم عاد الى نيسابور في اوائل ولاية السلطان الب ارسلان السلجوقي والوزير يومئذ نظام الملك فبنى له المدرسة النظامية بمدينة نيسابور ثم ذكر درسه ووعظه ورياسته ومصنفاته وبعض محامده وغير ذلك الى ان قال : ومولده في ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة واربعمئة ولما مرض حمل الى قرية من اعمال نيسابور يقال لها بشتنقان موصوفة باعتدال الهواء وخفة الماء فمات بها ليلة الاربعاء وقت العشاء الاخرة الخامس والعشرين من شهر ربيع الاخر سنة ثمان وسبعين واربعمئة الى اخر ما نقل من الامور التي وقعت بعد موته من اصحابه وتلامذته وقال في ذيل ترجمة ابيه ابي محمد الجويني : وحيويه بفتح الحاء المهملة وتشديد الياء المثناة من تحتها وضمها وسكون الواو وفتح الياء الثانية وبعدها هاء .

قوله : على ما ياتي - في المسالة الخامسة من الفصل الاول من المقصد الثاني .

قوله : وايضا فان قيام الجنس الخ - لان العرض القائم بالعرض الاخر لا بدله من موجوديته في نفسه وهذا مطرد في كل عارض و معروض ولكن الجنس جوهريا كان او عرضيا ليس له في الخارج موجودية في نفسه بل هو موجود بوجود الفصل فليس عارضا على الفصل فلذا قالوا ان الفصل مقوم للجنس في الوجود .

قوله : بالتهائل والاختلاف - هذا الاختلاف بالمعنى الاعم الشامل للتضاد فلا تغفل .

قوله : وبراهين الخ - سيأتي ذكر هذه البراهين في المسألة الرابعة من الفصل الثالث .

المسألة الثالثة عشرة

(فى فروع القولين)

قول المصنف: وما يتبعها فى الوجود - هذا من تنمة الفرع الرابع والمراد بصفة الجنس مأمثله الشارح رحمه الله وبتابع صفة الجنس فى الوجود هو الاوصاف التى يتبع الجوهرية حين الوجود كاستغناء عن الموضوع او العرضية كالحلول فى الموضوع التابع للسوادية مثلاً .

قول الشارح: على طريقة الاحداث - اذ لا يعقل تاثير الموتر فيما هو ثابت اذ لا بل يتعلق التاثير بما هو مسبوق بالعدم وهذا طريقة الاحداث .

قوله : وقد صار الى هذا الحكم الخ - اوهم الشارح رحمه الله ان جماعة من الحكماء ومراده المشاؤون يقولون مقالة هذه الطائفة و ليس الامر هكذا لان استغناء الماهيات عن الجعل فى كلامهم غير الاستغناء فى كلامهم لان المعتزلة قالوا ان الماهيات ذوات ثابتة اذلية لا يتعلق بها الجعل لانها متحققة فى الخارج وجعلها اثبات للثابت وتحصيل للحاصل والمشاؤون قالوا ان الجعل لا يتعلق بالماهيات لانها مجعولة بجعل الوجود و مع جعلها التبعى بالوجود لا يعقل جعلها لانه ليس فى الخارج مجعولان بالبرهان والاتفاق ولانه لا يعقل جعل الانسان انسانا بل المعقول جعله موجودا وبين المذهبين فرق واضح .

قوله : وقالوا ان كل ما بالفاعل الخ - هذا برهان المشائين على ان المجعول ليس هو الماهية ومجمل الكلام فيه ان حمل الانسان مثلاً على نفسه فى قولنا الانسان انسان لا يحتاج الى شىء ولا نطلب شيئاً فى هذا الحمل وراء الانسان من حيث هو هو ولا يتوقف هذا الحمل على شىء ولا يزول بزوال شىء و هذا معنى قولهم ما جعل الله الانسان انسانا بل اوجده بخلاف قولنا الانسان موجود فانا نحتاج بالضرورة فى هذا الحمل الى الواسطة فى الثبوت والواسطة فى الاثبات والحيثية المحتاجة هى المجعولة وليست هى الماهية ومن اراد التفاصيل فليراجع المرحلة الثالثة من السفر

الاول من الاسفار .

قوله : ابن عياش - قال ابن النديم في الفهرست : ومن المعتزلة من لا يعرف من امره غير ذكره ابو اسحاق ابراهيم بن محمد بن عياش معتزلي وله من الكتب كتاب نقض كتاب ابن ابي بشير في ايضاح البرهان .

قوله : واما الجبائيان - قدمر ذكرهما في ترجمة ابي هاشم .

قوله : وعبد الجبار - هو القاضي عبد الجبار المعتزلي قال الخطيب في تاريخ بغداد : عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار ابو الحسن الاسد آبادي سمع على بن ابراهيم بن سلمة القزويني وعد رجالا آخرين سمعهم ثم قال : وكان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع ومذاهب المعتزلة في الاصول وله في ذلك مصنفات وولي قضاء القضاة بالري و ورد بغداد حاجا وحدث بهائم ذكر المحدثين عنه ثم ذكر عنه حديثين بالاسناد الى رسول الله ﷺ ثم قال : مات عبد الجبار بن احمد قبل دخولي الري في رحلتى الى خراسان وذلك في سنة خمس عشرة واربعمئة واحسب ان وفاته كانت في اول السنة .

قوله : وابن منويه - هكذا بالنون بعد الميم في كثير من النسخ وفي النسخة المطبوعة باصبعان بالهاء المثلثة بعد الميم والصحيح بالتاء المثناة الفوقانية المشددة المضمومة وقبلها الميم المضمومة وبعدها الواو المفتوحة ثم الياء المثناة من تحت الساكنة ثم الهاء قال ابن ابي الحديد في مقدمة شرحه لنهج البلاغة : و من البصريين الذاهبين الى تفضيل علي بن ابي طالب ابو محمد حسن بن متويه صاحب التذكرة نص في كتاب الكفاية على تفضيله على ابي بكر واحتج لذلك واطال في الاحتجاج .

قوله : فانهم قالوا صفات الجوهر - هذا اختصار في الكلام و التقدير فانهم ذهبوا الى عدم عراء تلك الماهيات عن الصفات و قالوا في مقام التقسيم ان صفات الجوهر اى احواله مطلقا سواء كانت في حال عدم او الوجود اما كذا و اما كذا ولا يخفى ان الصفات الاربع التي ذكرها الشارح رحمه الله للجوهر ليست من الصفات الحاصلة له في حال عدم الا الاولى منها لا تغفل و ذكرها لانه اراد ان يذكر

صفات الجوهر اى احواله مطلقا على ما ذكرنا .

قوله : عائدة الى الجملة - اى الى مركب من حقائق من حيث هو مركب كالانسان فانه من حيث هو مركب متصف بالحياة و ليست الحياة صفة لكل واحد من الحقائق المحققة فيه .

قوله : وما يشترط بها - كالعلم والقدرة والارادة فهى مشروطة بالحياة على ما يأتى فى المسالة الخامسة والعشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ولا يخفى ان التعبير بالحياة والعلم وغيرهما تسامح لانها ليست من الاحوال والمراد بالصفات فى هذا المقام هى الاحوال فالتعبير الصحيح الحية والعالمية وغيرهما .

قوله : تكون عائدة الى الافراد - اى كل فرد من كل حقيقة من حيث هو هو متصف بها سواء كان مركبا مع غيره ام لا .

قوله : المعللة بالمعنى - المراد من المعنى ههنا هو صفة التحيز فان الحصول فى التحيز تابع لها وهذا اصطلاح المتكلمين فانهم وضعوا لفظ المعنى للصفة و فى كلام بعضهم ان الله ليس له معانٍ زائدة اى صفات زائدة .

قوله : وليس له صفة زائدة الخ - اى الصفات التى هى الاحوال .

قوله : وهى صفة الجنس - وهى العرضية كالكمية والكيفية والاضافية وما هو مندرج تحتها كاللونىة وغيرها .

قوله : ابو يعقوب الشحام - هو ابو يعقوب يوسف بن عبد الله الشحام البصرى رئيس المعتزلة فى البصرة فى عصره و هو استاد ابي على الجبائى فى علم الكلام وابو على هذا استاد الشيخ ابي الحسن الاشعري الذى كان اولا على مذهب المعتزلة ثم تاب ورجع فصار رئيس الاشاعرة وشيخهم وقد مر ذكره و للاشعري مع الاستاذ مناظرة فى ان افعال الله معللة بالاغراض ذكرها ابن خلكان فى وفيات الاعيان فى ذيل ترجمة ابي على الجبائى .

قوله : وابو عبد الله البصرى - قال ابن النديم فى الفهرست : هو ابو عبد الله

الحسين بن علي بن ابراهيم البصري المعروف بالكاغذي والجعل المعتزلي من اهل البصرة ومولده بها و استاذ ابو القاسم بن سهلويه ويلقب بقشور كان على مذهب ابي هاشم واليه انتهت رئاسة اصحابه في عصره وكان فاضلا فقيها متكلميا عالي الذكر نبيه القدر عالما بمذهبه منتشر الذكر في الاصقاع والبلدان وسيما بخراسان و كان يتفقه على مذهب اهل العراق قرء على ابي الحسن الكرخي ونحن نذكر في هذا الموضع كتبه في الكلام ونذكر كتبه في الفقه في مقالة الفقهاء انشاء الله وقرء على ابي جعفر المعروف بسهكلام الصيمري العباداتي وصحب ابا علي بن خلاد وقرء على ابي هاشم عبدالسلام بن محمد ومولده سنة ثمان وثلاثمائة و توفي بمدينة السلام سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وله من الكتب فعد كتبه في الكلام .

قوله : كما توصف بالجوهريّة - اى في حال العدم .

قوله : اتفق المثبتون الخ - العجب من هؤلاء كيف اتفقوا على ان المعدوم لا يتصف بكونه معدوما وليس هذا الاسباب الشئ عن نفسه الذى بطلانه من البديهيّات هذا على تفسير صاحب الشوارق رحمه الله حيث فسر الصفة بالاتصاف واما ان فسرنا الكلام بان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما وعند الوجود يتحقق له الصفة على ما فسر القوشجى وما هو ظاهر الشارح ههنا فهو كلام معقول ولا يخفى ان مرادهم من هذه الصفة غير صفة الجنس .

قوله : ابا الحسين الخياط - قال السمعاني في الانساب : واما الخياطة ففرقة من المعتزلة ينتمون الى ابي الحسين الخياط استاد الكعبي وهو الذى شارك المعتزلة في ضلالة القدر وفي تسمية المعدوم شيئا وشارك البصريين في تسمية المعدوم جوهرًا وعرضا وزاد عليهم ان قال ان الجسم كان قبل وجوده جسما وهذا قول بقدم الاجسام .

قوله : انما تختلف باحوال - يعنى ان القائلين بحصول الصفات للذوات جعلوا تلك الصفات كلها احوالا تختلف بها وعلى هذا لا يكون تعريفهم للحوال انه صفة لموجود الخ جامعا لجميع الاحوال .

قوله : على بطلان هذا - اى بطلان تساوى الذوات في الماهية .

قوله : فيجوز على القديم الخ - هذا المثال لايناسب المقام لان كلامهم ليس فى القديم بل فى المحدثات اللهم الا ان يراد بالقديم ما هو قديم عندهم و هو الثابت الازلى .

قوله : ولان التخصيص الخ - اى تخصيص بعض الذوات المتساوية بالجوهرية وبعضها بالكمية وبعضها بالكيفية مثلا .

قوله : وليس ذاتا - لان الذوات متساوية .

قوله : والاتساع - اى لو كان المرجح صفة من الصفات لنقل الكلام الى ان تلك الصفة باى مرجح تخصصت بتلك الذات وهكذا ولا يخفى ان نقل هذه التفاصيل مع بطلان اصل المطالب ليس يتفنع شيئا ولذلك تركه سائر الشراح مع ان شروحيهم ابسط من هذا المختصر .

المسألة الرابعة عشرة

(فى الوجود المطلق و المقيد)

قول الشارح : المسألة الرابعة عشرة - كان ينبغي ان تجعل هذه مع المسألة الآتية واحدة .

قوله : ان الوجود عبارة عن الكون فى الاعدان الخ - اعلم ان الوجود قديوخذ من حيث هو هو فهو عبارة عن كون الماهيات وحصولها والعدم المقابل له هو لاحصولها وهما بهذا الاعتبار يلزمهما اضافة الى ماهية مبهمه من دون تعيين ولا يلزم من ذلك ان يكونا اضافتين بل معنيان يلزمهما الاضافة كالعلم و قد يوخذ من حيث هو مضاف الى ماهية خاصة معينة كوجود الانسان ووجود البياض والكتابة وامثالها من الجواهر والاعراض وكذا العدم وقديوخذ ان من حيث هما مفهومان فى الذهن مع قطع النظر عن الاضافتين المبهمه والمعينة فان الامر الذى يلزمه الاضافة يمكن ان ينظر اليه مع قطع النظر عن لازمه بخلاف المعنى الذى هو نفس الاضافه والوجود بالاعتبار الاول هو المأخوذ فى المحمولات اذا كان المحمول نفس

الوجود كقولنا الانسان موجود والبياض موجود وتقابل له للعدم تقابل السلب والايجاب وسيجىء اقسام التقابل في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى و بالاعتبار الثانى هو المأخوذ فى المحمولات اذا لم يكن المحمول نفس الوجود كقولنا الانسان كاتب والجسم ابيض وزيد انسان والانسان حيوان فان الوجود فى هذه القضايا الموضوعاتها مقيد بماهيات خاصة كالكتابة والانسانية وغيرهما وان لم يتلفظه وتقابل هذا المقيد للعدم تقابل العدم والملكة فمرجع القضية بالاعتبار الاول ثبوت شىء و بالاعتبار الثانى ثبوت شىء لشىء ولايتوهم من هذا التعبير ان الوجود فيهما مقيد بالموضوع لان المحمول مرسل عن الموضوع وان هذا التعبير نتيجة انعقاد القضية و مرتبة المحمول متقدمة على القضية فالوجود فى الاول مطلق و فى الثانى مقيد بالماهية الماخوذة فى المحمول كالكتابة واما الوجود بالاعتبار الثالث فيقع موضوعا فقط .

تم انه لافرق بين الوجود العام والمطلق ولا بين الخاص والمقيد الا ان المطلق باعتبار وقوعه فى المحمولات واما العام فلا يلاحظ فيه هذا الاعتبار و كذا المقيد والخاص ولان الفرق بينهما اعتبارى لم يتحاش الشارح رحمه الله عن ان عبر عن المقيد بالخاص وعن المطلق بالعام هذا هو الحق فى تفسير المطلق والمقيد على ما فى هذا الشرح وفى الشوارق وتفسير الشارح القوشجى تبعا للشارح القديم من ان المطلق ما لا يقيد بشى اصلا لامعينا ولا مبهما خطأ ظاهر لان الوجود من حيث هو مفهوم من المفهومات لا يوخذ فى المحمولات ولا يقابله العدم بل يجتمعان ويعقلان معا

قوله: لماهية ما - اى ماهية خاصة معينة .

قوله : و هذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان الخ

لاشبهة فى ان اجتماعهما باعتبار التقابل مستحيل واختلف فى الاعتبار الذى يجتمع به الوجود والعدم على ثلاثة اقوال : احدها ما فى شرح محمود بن عبد الرحمن شمس الدين الاصفهاني احد شراح التجريد المعروف بالشارح القديم المسمى شرحه بتسديد القواعد فى شرح تجريد العقائد الذى لم يطبع بعد وهو اعتبار العروض فان الوجود العارض على مفهوم العدم فى الذهن مجتمع معه اجتماع العارض

والمعروض و كذا العدم العارض على مفهوم الوجود في الذهن ومعلوم ان اعتبار العروض الذى مناطه ملاحظة العقل مفهوم العدم او الوجود من حيث هو مفهوم غير اعتبار التقابل الذى مناطه اضافة العدم الى ما يضاف اليه الوجود وهذا القول يرجع الى ان احدهما يؤخذ بالاعتبار الثالث من الاعتبارات التى مضى بيانها و الاخر بالاعتبار الاول منها .

الثانى : ما بينه الشارح العلامة رحمه الله فى هذا الشرح وهو اعتبار اختلاف ظرفى الوجود والعدم و حاصله ان الوجود و العدم يجتمعان فى الصدق اجتماع العارضين فى معروض واحد ويحملان على موضوع واحد اذا كان ظرف احدهما الخارج و ظرف الاخر الذهن وهذا القول يرجع الى ان كليهما يؤخذ ان الاعتبار الاول من تلك الاعتبارات الثلاثة .

الثالث ما ذهب اليه القوشجى و صاحب الشوارق و هو اعتبار المفروضية لاحدهما ونفس الامرية للآخر بان نتصور موضوعا ونفرض له العدم فى الذهن فانه متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وبالعدم الذهني بحسب الفرض او يكون فى الخارج موضوع موجود نفرض له العدم فى الخارج فانه موجود بالوجود الخارجى حقيقة وبالعدم الخارجى فرضا وهذا الاجتماع ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل لانه يكون اذا كانا كلاهما بحسب نفس الامر وهذا ايضا يرجع الى ان كليهما يؤخذ ان الاعتبار الاول من تلك الاعتبارات الثلاثة .

اقول : هذا بعيد عن ظاهر المصنف لان ظواهر الالفاظ يستفاد منها الواقعات و ارادة الفرضيات يحتاج الى قرينة صارفة ظاهرة وليس منها شىء فى كلام المصنف رحمه الله فالموجه احد القولين الاخرين وقول الشارح العلامة اقوى لان الاجتماع فيما نحن فيه منصرف الى اجتماعهما فى محل واحد واصح لان الضمير المثنى فى يجتمعان يرجع الى الوجود والعدم المطلقين اى اخذهما بالاعتبار الاول وارجاعه الى مفهوم الوجود والعدم المطلق او مفهوم العدم والوجود المطلق اى اخذاحدهما بالاعتبار الثالث واخذ الاخر بالاعتبار الاول خلاف الظاهر .

قوله : وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان - هذا تفسير لكلام المصنف: ويعقلان معا وفي تفسيره اقوال اربعة : الاول هذا الذى ذكره الشارح رحمه الله من ان مراده التصريح بامكان تعقل كل من الوجود المطلق والعدم المطلق ردا لقوم ذهبوا الى ان عدم المطلق غير ممكن التصور وفيه انه لو كان هذا مراده لكان لفظ مع لغوا محضا الثانى ما قاله الشارح القديم من انه تفريع على قوله وقد يجتمعان لان عروض الوجود على مفهوم عدم وبالعكس فى الذهن يستتبع تعقلهما معا وفيه انه يصح لو كان العطف بالفاء الثالث ما ذهب اليه القوشجى من انه بمعنى يفرضان معا يعنى كما يمكن ان يجتمع الوجود والعدم فى موضوع واحد بان يكون احدهما بحسب نفس الامر والاخر بحسب الفرض يمكن ان يجتمعا بان يكون كلاهما بحسب الفرض واما اجتماع كليهما بحسب نفس الامر فهو مستحيل وفيه اولا ما قلنا من ارادة المفروضية من دون قرينة وثانيا انه لو كان هذا مراد المصنف كان ينبغى ان يقول كما قد يعقلان معا وثالثا يلزم ارتكاب التجوز فى مادة يعقلان من دون قرينة وعلاقة الرابع ما فى الشوارق من انه اشارة الى امكان تعقل كل من مفهومى الوجود والعدم من دون اضافته ونسبته الى شىء ما اصلا وفيه اولا ما يرد على تفسير الشارح العلامة من لغوية لفظ مع وثانيا ان الضمير المثنى فى يعقلان يرجع فى كلام المصنف الى الوجود والعدم المطلقين لالى مفهومى الوجود والعدم من حيث هما مفهومان وان كان هو غير جازم بهذا التفسير .

اذا علمت هذه فاعلم ان مراد المصنف به دفع توهم امتناع اجتماع الوجود والعدم المطلقين باعتبار التقابل فى التصور كما هو ممتنع فى نفس الامر وهذا اشارة اجمالية الى ما ياتى تفصيله فى المسالة السابعة والثلاثين فراجع وبممكن حمل كلام الشارح العلامة على ذلك وان كان قاصرا عن تادية المراد وحاصل كلام المصنف ههنا ان الوجود والعدم المطلقين يمتنع اجتماعهما باعتبار التقابل بحسب نفس الامر ويمكن اجتماعهما لا باعتبار التقابل ويمكن اجتماعهما ايضا باعتبار التقابل بحسب التصور والتعقل .

قوله : وغيره من الماهيات - الضمير راجع الى الانسان الاول .

المسألة الخامسة عشرة

(فى ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع)

قول المصنف: ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته - اى يفتقر عدم الملكة الى الموضوع كافتقار وجود ملكته الملكة عبارة عن ماهية جوهرية او عرضية تثبت لغيره كالانسانية لزيد والحيوانية للانسان والكتابة والعلم له والمشي للمتحرك بالارادة والقرشية لمن نشا فى قبيلة قريش ووجود الملكة وجود هذه الماهيات ووعدها عدمها .

قول الشارح : بل له حظ ما من الوجود - لانه ليس عدما صرفا بل يعتبر فيه الاضافة الى امر وجودى فله باعتبار تقيده بالامر الوجودى حظ من الوجود بالعرض فان الجليس يستفيد من الجليس .

قوله : فانه عبارة عن عدم الخ - هذا اشارة الى برهان احتياج عدم الملكة الى الموضوع الموجود خارجا اودهنا وصورته ان عدم الملكة عدم شىء عن شىء فلولم يكن له موضوع هو ذالك الشىء لانقلب الى العدم المطلق فان عدم الكتابة مثلا لو كان له موضوع كما فى قولنا زيد لا كاتب فهو عدم مقيد واما لولم يكن له موضوع كما فى قولنا الكتابة معدومة فهو عدم مطلق واما الوجود سواء كان مطلقا او وجود ملكة فلا بد له من موضوع خارجا اودهنا وهذا واضح و اما العدم المطلق فلا يمكن ان يكون موضوعه موجودا فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم والا يصير القضية كاذبة .

قوله : مع امكان اتصاف الموضوع بذالك الشىء - اى لا بد ان يكون موضوع العدم الذى ينفى عنه الملكة قابلا لوجودها لان وجودها لامحالة يكون لموضوع قابل لامتناع ان يكون كل شىء موضوعا لكل شىء فلما كان وجود الملكة لموضوع قابل لها كان عدمها ايضا عن موضوع قابل لها لانه لولم يكن كذا ذالك

لم يكن عدم تلك الملكة لانها غير مرتبطة حينئذ بذلك الموضوع مثلا اذا قلنا الجدار لاعالم فان العام ليس ملكة للجدار حتى يكون هذا عدم ملكة عن الجدار الا بحسب الجنس .

ان قلت : لو وجب ان يكون سلب الملكات عن الموضوعات القابلة لها فماتقول فى كثير من القضايا التى لا يراعى فيه ذلك مع انها صحيحة متداولة فى العرف والعلوم كقولنا لاشيء من الانسان بحجر والجمار ليس بعقل والنبات ليس بذى ارادة والعقل ليس بمادى والارض ليست متحركة وغيرها على كثرتها وهذه الموضوعات ليست قابلة للملكات المسلوقة عنها قلت : هذه السلوب باعتبار اتصاف نوع هذه الموضوعات او جنسها القريب او البعيد بتلك الملكات ومن هنا يتجه القول بالتعميم فى موضوع عدم الملكة كما يأتى عن قريب بيانه .

قوله : فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع شخصى - اى يجب ان يكون كل شخص من اشخاص الموضوع لو كان كليا قابلا للملكة كما فى قولنا الطفل الذكر امرء فان المرودة عدم نبت اللحية عن الطفل الذكر الذى من شأنه ان يصير ملتحيا وهذا لا يختص بطفل ذكر دون طفل ذكر ويجب ان يكون ذلك الشخص بعينه قابلا لها لو كان شخصا وغير هؤلاء قوم لم يوجبوا ذلك وقالوا لو كان الموضوع قسما او نوعا و كان لبعض اشخاصه قابلية ذلك كفى كما فى قولنا الذكر امرء او الانسان امرء مع ان الذكر يشمل الرجل الذى زال عنه شانية الالتحاء وبلغ حدا الفعلية والانسان يشمل المرأة التى ليست لها شانية ذلك اصلا لكن يصح باعتبار قابلية البعض وكفى ان يكون شخص آخر من نوعه قابلا لها لو كان الموضوع شخصا وفرقة تجاوزوا عن ذلك وقالوا لو كان الموضوع جنسا قريبا او بعيدا و كان لبعض افراد انواعه ذلك كفى كما فى قولنا الحيوان امرء او الجسم امرء وكفى ان يكون شخص آخر من جنسه القريب او البعيد قابلا لها لو كان الموضوع شخصا او نوعا آخر من الجنس قابلا لها لو كان الموضوع نوعيا .

اعلم ان التقابل على ما يأتى بحثه فى المسالة الحادية عشرة من الفصل الثانى

هو امتناع اجتماع الاثنين المتخالفين والاثنان اما وجود ووجود وهو تقابل التضاد او التضايف واما وجود وعدم سواء كانا مطلقين او مقيدين وهو تقابل السلب والايجاب فان كان لموضوع العدم خصوصية هي قابليته للوجود فيخص باسم تقابل العدم والمالكة فالاول اعم من الثاني اذا علمت هذا فالتقابل بين الوجود المطلق والعدم المطابق تقابل السلب والايجاب كما مر من الشارح في المسالة الثامنة اذ التقابل بينهما قد يكون بدون تلك الخصوصية كقولنا شريك الباري موجود ، شريك الباري معدوم وقد يكون مع تلك الخصوصية كقولنا زيد موجود ، زيد معدوم واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فهو منوط بالاقتوال المختلفة فمن يقول بكفاية قابلية موضوع العدم للوجود مطلقا ولو بحسب الجنس البعيد او الا بعد فعنده بين جميع القضايا السالبة ومقابلاتها تقابل العدم والملكة اذ ما من موضوع سلب عنه شيء الا يكون لشخصه ارنوعه او جنسه القريب او البعيد او الا بعد قابلية وجود ذلك الشيء ومن لا يقول بذلك فعنده بينهما تقابل السلب والايجاب اذ بعض الموضوعات التي سلب عنه شيء يكون له قابلية المسلوب وبعضها لا يكون له ذلك .

المسالة السادسة عشرة

(في ان الوجود بسيط)

قول المصنف : بل هو بسيط — هذا ارتقاء من نفى التركيب من الجنس والفصل الى نفى التركيب مطلقا وسيجيء في المسالة الثالثة من الفصل الثاني بيان اقسام التركيب انشاء الله تعالى ومما يستدل به على نفى التركيب عن الوجود مطلقا ان التركيب من مختصات الماهية لما ياتي في المسالة المذكورة ولا شيء من الوجود بالماهية فلا شيء من التركيب في الوجود .

قال صاحب الشوارق رحمه الله والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لا امر اخر وراء ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فما يستدل به على ذلك تنبيه فلا يضر المناقشة فيه .

قول الشارح : فلا يقع الامتياز الا بالمقدار - لان الامتياز بين الكل والجزء اما بالمقدار كبعض ماء حوض و كله او بالطبيعة كمادة الجسم وصورته .

المسألة السابعة عشرة

(فى نكثر الوجود وتشكيكه)

قول المصنف : على عوارضها - اى عوارض الموضوعات و هى الماهيات فان الماهية لها وجود خاص والوجود العام يعرض على هذا الوجود بالتشكيك اولا وعلى الماهية بواسطته .

قول الشارح : الوجود طبيعة معقولة الخ - اعلم ان فى المعقول قاعدة مسلمة بديهية وهى ان الطبيعة من حيث هى لا تتكرر ولا تتعدد وفى بعض العبارات صرف الشئ لا يتثنى ولا يتكرر بل لا بد لتكرره من انضمام امر اخر ولو كان اعتباريا مثلا طبيعة الانسان من حيث هى طبيعة لا يعقل فيها التكرر و انما تتكرر بانضمام العوارض اللاحقة المختلفه بها حتى تحصل لها افراد متعددة و كذلك طبيعة الحيوان تتكرر بانضمام الفصول المنوعة المختلفة و كذا طبيعة البياض تتكرر بسبب الموضوعات المتعددة فتمايز الافراد بسبب انضمام العوارض الخارجة عن الطبيعة و كذلك تمايز الاقسام و تمايز الانواع بسبب انضمام الفصول التى هى اجزاء للانواع و قد يكون التمايز بين امرين بتمام الطبيعة كالاجناس العالية فان كلامها يتمهايز عن الاخر بتمام نفس الطبيعة لا بالفصول لانها ليس فوقها جنس ولا بالعوارض لانها ليست افراداً فالتمايز اما بتمام الطبيعة او ببعضها او بامور خارجة عنها واما لوازم الطبيعة فهى تابعة لها لا يحصل بها التمايز فان التمايز بها هو التمايز بنفس الطبيعة .

ثم ان الاشرافيين وتبعهم كثير من المتأخرين قالوا ان ههنا قسما رابعا من التمايز هو بالكمال والنقص فى الطبيعة الواحدة بان يكون الكامل والناقص كلاهما تلك الحقيقة الواحدة بعينها وانما التمايز بينهما بمحض وقوع احدهما فى مرتبة ووقوع الاخر فى مرتبة اعلى منها او اسفل ومثلوا لذلك بالنور الحسى فان التمايز

بين فردين منه ليس بتمام الذات لانهما ماهية واحدة ولا بالفصول لانهما بسيطان ولان النور طبيعة نوعية والطبيعة النوعية ليس تمايز افرادها بالفصول ولا بالعوارض والا لكان متواطيا مع انه مشكك ولانه لا يعقل للنور عارض الا الضعف والشدة اى وقوع فرد منه فى مرتبة ووقوع اخر فى مرتبة اخرى فالتمايز والاختلاف بين افرادهما هو بالشدة والضعف والمراد بالفرد ما يقع فى مرتبة وان كان هو ايضا له افراد متعددة بحسب القوابل اذا علمت هذا فلا شبهة فى ان للوجود افرادا متكثرة بحسب تكثر الماهيات فان وجود الانسان ووجود الماء ووجود الارض ووجود السماء ووجود البياض مثلا متكثرة متميزة مع انها مشتركة فى طبيعة الوجود و هى مقولة عليها حمل الطبيعة على الافراد فيقال وجود الانسان وجود ، وجود البياض وجود الخ فهنا بحثان: الاول بماذا يتمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض الثانى هل حمل الوجود على الوجودات الخاصة بالتشكيك او بالتواطى فظاهر قول المتكلمين المنقول عنهم ان التمايز بين الوجودات الخاصة انما هو بتخصص الوجود العام الذى يكون لكل ماهية حصة منه فان الوجود الخاص بكل ماهية ليس الا ذلك الوجود العام المشترك مع اعتبار تقيده و اضافته الى تلك الماهية فتمايز الوجودات الخاصة انما هو بنفس تلك الاضافة والتقييد وهذا يلائم القول باصالة الماهية الذى عليه صاحب الاشراف واكثر المتكلمين ويحمل عليه بالمواطاة بالتشكيك الحاصل من اختلاف الماهيات كما ياتى بيانه فى حمل حقيقة الوجود على الوجودات الخاصة الحقيقية وعلى الماهيات بالاشتقاق بذالك التشكيك وهذا المنقول عن المتكلمين حق لو لم يكن الوجود الا هذا الامر الاعتبارى الانتزاعى لكنه لا يقدر احد ان يتفوه بهذا ولو تفوه به فى مبحث ناقض هو كلامه فى مباحث اخرى لان الحكماء والمتكلمين اجمعين اما مصرحون بان الوجود متحقق فى الخارج او يقولون ان الخارج ظرف لنفس الوجود من دون اعتبار لالوجوده وليس بين الكلامين فرق بحسب المعنى بل بحسب التعبير وما هؤلاء الا انهم يخافون عن التعبير الاول حسبا منهم انه ينافى قولهم باصالة الماهية لا التعبير الثانى وان كنت تريد ان تتحقق ما قلت فعليك بالمراجعة الى مباحث

الامور العامة من الشوارق فانك تجده رحمه الله في ضيق لم يجد عنه مخلصا الا بالاعتراف
اخر الامر بان للوجود حقيقة في الخارج ولا يخفى ان ظاهر كلام الشارح رحمه الله
هذا المذهب المنقول عن المتكلمين وان امكن توجيهه الى غيره .

الثاني قول المشائين من الحكماء و هو ان التمايز بين الوجودات الخاصة
انما هو بتمام ذواتها فان تمايز وجود الانسان عن وجود الماء مثلا انما هو بتمام
الذات ليس بينهما جهة وحدة اصلا وصدق الوجود العام عليها من قبيل صدق العارض
على المعروض لا بمعنى المحمول بالضميمة كحمل البياض على الجسم حتى يلزم
ان يكون للوجود العام وجود وتحقق في الخارج بل بمعنى ان العقل ينتزع عن
تلك الوجودات الخاصة معنى واحدا ثم يحمله عليها في صدقه وهذا القول يلائم القول
باصالة الوجود وصاحب الشوارق طبقه على كلام المصنف رحمه الله والحكيم السبزواري
رحمه الله رد هذا القول بان المعنى الواحد لا ينتزع من حقائق متباينة متخالفة من
دون جهة وحدة تكون هي في الحقيقة منشأ لانتزاع ذلك المعنى الواحد واتي
لذلك بدليل في شرحها ونقل عن صدر المتألهين رحمه الله انه قال امتناع انتزاع مفهوم
واحد من حقائق متخالفة من حيث التخالف من الفطريات .

الثالث قول الفهلويين حكماء الفرس و هو على ما نقل الحكيم السبزواري
في منظومته ان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض انما هو بالكمال والنقص
فالمر بين الوجودين ليس بتمام ذاتيهما لانهما حقيقة واحدة ولا بالفصل لانهما
بسيطان ولا بالعوارض والالكانت الحقيقة متواطئة مع انها مشككة بالتمايز بالكمال
والنقص لان اقسامه محصورة في اربعة والاشراقيون ايضا ذهبوا الى هذا المذهب
في التمايز الا انهم حيث لم يعتقدوا بحقيقة الوجود ولم يروا في الخارج الا الماهيات
جعلوا الماهية موردا للكمال والنقص وقالوا ان التفاوت والتمايز بين الوجودات
بسبب الكمال والنقص الواقعين في الماهيات .

والحق التحقيق بالتحقيق والتصديق بعد ان لم نعتقد باصالة الماهيات ولم نقل
بان الوجودات حقائق متباينة بتمام الذات ان تكثر الوجود وتمايزه انما هو بتكثر

الماهيات وتمايزها لان حقيقة الوجود السارية في هياكل الاشياء التي يتوجه اليها الاولياء وليس لها هلاك ولا فناء لا تنصف بالكمال والنقص من حيث هي بل هي الكمال الحقيقي كله وبعد تعيينها بالماهيات المتكثرة التي هي اعتبارات الجاعل القيوم تعالى تتكثر بحسب اختلاف تلك الماهيات فيحصل لتلك الحقيقة مراتب كلها كمال حقيقي بحسب مراتب الماهيات التي كلها نقص حقيقي فاذا قلنا مراتب الوجود تختلف بالكمال والنقص او قلنا مراتب الماهيات تختلف بالكمال والنقص كما هو مقالة اهل الاشراق فبالعرض والمجاز لان الوجود من حيث هو هو كمال لا غير ونقص وجود بالاضافة الى وجود اخر باعتبار تحدده بماهية دون ماهية والماهية من حيث هي هي نقص لا غير وكمال ماهية بالاضافة الى ماهية اخرى باعتبار الوجود نعم ان الماهيات من حيث هي هي مختلفات ولكن هذا الاختلاف لا يوجب كمالا لواحدة منها اذ الكمال فرع الحقيقة ولا حقيقة للماهية بل هي اعتبار صرف واما الوجود من حيث هو هو لا اختلاف فيه وبذلك يتحقق لمراتب الوجود التشكيك في حمل تلك الحقيقة عليها فاذا قلنا ان وجود العقل وجود عينا بذلك ان وجود العقل هي تلك الحقيقة بعينها تحدت وتعينت بالماهية العقلية واذا قلنا ان وجود الجسم وجود عينا ان وجود الجسم هي تلك الحقيقة بعينها تحدت وتعينت بالماهية الجسمية لكن تلك الحقيقة في القضية الاولى اولى واقدام واحق بالحمل منها في القضية الثانية وهذا واضح وهذا التفاوت والتشكيك انما هو من قبل الماهيات وهذا معنى المقولية بالتشكيك في حقيقة الوجود واما الامر الواحد العام المشترك المنتزع من هذه الحقيقة فهو ايضا في التشكيك تابع لما ينتزع منه لكنه لا يحمل على الماهية ولا على تلك الحقيقة ولا على الوجودات الخاصة الحقيقية بالمواطاة بل بالاشتقاق ولكن حملة على الماهية بالعرض اذ ليس منتزعا منها وعلينا بالذات .

قوله: لا استحالة عروض الخ - اي يمتنع ان يعرض وجود الانسان مثلا على سائر الماهيات .

قول المصنف : فليس جزء من غيره مطلقا - اي لاجزاء من الماهيات ولا من

الوجودات الخاصة وهذا صريح في رد قول المتكلمين اذ لو كان الوجود الخاص حصة من العام لكان جزء منه ذاتيا له .

قوله : على ما يأتى - فى المسألة الرابعة والثلاثين .

المسألة الثامنة عشرة

(فى ان الشئىة من المعقولات الثانية)

قول المصنف : والشئىة من المعقولات الثانية - سيجىء انشاء الله تعالى تعريف المعقول الثانى و بيان ان فيه اصطلاحين منطقيا و فلسفيا فى ذيل المسألة السادسة والثلاثين .

قوله : وليست متصلة فى الوجود - اى ليس لها فى الخارج فرد بازاء مفهومها كالطبائع المتصلة مثل الانسان والماء والسواد وغيرها بل لها منشأ انتزاع فى الخارج وهو الاشياء الخارجية وسيجىء انشاء الله تعالى بيان الفرق بين المعقول الثانى الفلسفى والمنطقى من ان الثانى ليس له منشأ انتزاع فى الخارج بخلاف الاول بعد اشتراكهما فى عدم الفرد فى الخارج بازاء المفهوم وان الاول اعم من الثانى .

قوله : فلاشئ مطلقا ثابت - اى ليس للشئىة المطلقة الذى هى الوجود فرد ثابت فى الخارج بل الاشياء الخارجية اما فرد الانسان او الماء او الحمار او البياض او الشجر او الحجر او غيرها .

قوله : بل هى تعرض لخصوصيات الماهيات - اى ليست الشئىة ذاتية لشيء من الاشياء الخارجية بل هى عرضية لكل ماهية خاصة و لذاك لم يكن لها فى الخارج فرد لان فرد الطبيعة ما تكون الطبيعة ذاتية له كطبيعة الانسان بالنسبة الى زيد مثلا .

اعلم ان عروض الشئىة على الماهيات كنفسها ليس فى الخارج لان العروض فى ظرف يستلزم وجود العارض فى ذالك الظرف والشئىة ليست موجودة فى الخارج ويأتى توضيح ذالك كله فى المسألة السادسة والثلاثين انشاء الله تعالى .

قول الشارح : ابو علي بن سينا - قال ابن خلكان في وفيات الاعيان: الرئيس ابو علي الحسين بن عبدالله بن سينا الحكيم المشهور كان ابوه من اهل بلخ وانتقل الى بخارى وكان من العمال الكفاة وتولى العمل بقرية من ضياع بخارى يقال لها خرميشتا من امهات قراها وولد الرئيس ابو علي وكذلك اخوه بها واسم امه ستارة وهي من قرية يقال لها افشنة بالقرب من خرميشتا ثم انتقلوا الى بخارى وانتقل الرئيس بعد ذلك في البلاد واشتغل بالعلوم وحصل الفنون ولما بلغ عشرة سنين من عمره كان قد اتقن علم القرآن العزيز والادب وحفظ اشياء من اصول الدين وحساب الهند والجبر والمقابلة ثم توجه نحوهم الحكيم ابو عبدالله الناتلي فانزله ابو الرئيس ابي علي عنده فابتدء ابو علي يقرء عليه كتاب ايساغوجي واحكم عليه علم المنطق واقليدس والمجسطي وفاقه اضعافا كثيرة حتى اوضح له منها رموزا و فهمه اشكالات لم يكن الناتلي يدرها وكان مع ذلك يختلف في الفقه الى اسماعيل الزاهد يقرء ويبحث وينظر ولما توجه الناتلي نحو خوارزم شاه مأمون بن محمد اشتغل ابو علي بتحصيل العلوم كالطبيعي والالاهي وغير ذلك ونظر في الفصوص والشروح وفتح الله عليه ابواب العلوم ثم رغب بعد ذلك في علم الطب وتامل الكتب المصنفة فيه وعالج تادبا لا تكسبا وعلمه حتى فاق فيه الاوائل والاواخر في اقل مدة و اصبغ فيه عديم القرين فقيد المثل و اختلف اليه فضلاء هذا الفن و كبرائه يقرءون عليه انواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة وسنه اذ ذاك نحو ست عشرة سنة وفي مدة اشتغاله لم ينم ليلة واحدة بكمالها ولا اشتغل في النهار بسوى المطالعة وكان اذا اشكلت عليه مسألة توطأ وقصد المسجد الجامع وصلى ودعا الله عز وجل ان يسهلها عليه و يفتح مغلقها له وذكر عند الامير نوح بن نصر الساماني صاحب خراسان في مرضه فاحضره وعالجه حتى برء واتصل به وقرب منه ودخل الى دار كتبه وكانت عديمة المثل فيها من كل فن من الكتب المشهورة بايدي الناس وغيرها مما لا يوجد في سواها ولا سمع باسمه فضلا عن معرفته فظفر ابو علي فيها بكتب من علم الاوائل وغيرها وحصل نخب فوائدها واطلع على اكثر علومها واتفق بعد ذلك احتراق تلك الخزانة فتفرد

ابوعلى بما حصله من علومها وكان يقال ان اباعلى توصل الى احراقها لينتقد بمعرفة ما حصله منها وينسبه الى نفسه ولم يستكمل ثمانى عشرة سنة من عمره الا وقد فرغ من تحصيل العلوم باسرها التى عاناها و توفى ابوه وسن ابى على اثنتان و عشرون سنة وكان هو وابوه فى الاحوال و يتقلدان للسلطان الاعمال و لما اضطربت امور الدولة السامانية خرج ابوعلى من خراسان الى كوكانج وهى قسبة خوارزم واختلف الى خوارزم شاه على بن مامون بن محمد وكان ابوعلى على زى الفقهاء ويلبس الطيلسان فقرروا له فى كل شهر ما يقوم به ثم انتقل الى نسا وابى ورد وطوس وغيرها من البلاد وكان يقصد حضرة الامير شمس المعالى قابوس بن وشمكير فى اثناء هذا الحال فلما اخذ قابوس وحبس فى بعض القلاع حتى مات ذهب ابوعلى الى دهستان و مرض بها مرضا صعبا وعاد الى جرجان وصنف بها الكتاب الاوسط و لهذا يقال له الاوسط الجرجانى واتصل به الفقيه ابو عبيد الجرجانى واسمه عبدالواحد ثم انتقل الى الرى واتصل بالدولة ثم الى قزوین ثم الى همدان وتقلد الوزارة لشمس الدولة ثم تشوش العسكر عليه فاغاروا على داره ونهبوها وقبضوا عليه وسالوا شمس الدولة قتله فامتنع ثم اطلق وتوارى ثم مرض شمس الدولة بالقولنج فاحضره امداواته و اعتذرا ليه واعاده وزيرا ثم مات شمس الدولة وتولى تاج الدولة فلم يستورده فتوجه الى اصبهان وبها علاء الدولة ابو جعفر بن كاكويه فاحسن اليه و كان ابوعلى قوى المزاج وتغلب عليه قوة الجماع حتى انه كته ملازمته واضعفته ولم يكن يدارى مزاجه وعرض له قولنج فحقن نفسه فى يوم واحد ثمانى مرات فقرح بعض امعائه وظهر له سحج واتفق سفره مع علاء الدولة فحصل له الصرع الحادث عقيب القولنج فامر باتخاذ دانقين من كرفس فى جملة ما يحقن به فجعل الطبيب الذى يعالجه فيه خمسة دراهم منه فازداد السحج به من حدة الكرفس فطرح بعض غلمانة فى بعض ادويته شيئا كثيرا من الافيون وكان سببه ان غلمانة خانوه فى شىء فخافوا عاقبة امره عند برئه وكان مذحصل له الا لم يتحمل ويجلس مرة بعد اخرى ولا يحمى ويجامع فكان يمرض اسبوعا ويصح اسبوعا ثم قصد علاء الدولة همدان من اصبهان

ومعه الرئيس ابو على فحصل له القولنج فى الطريق ووصل الى همذان وقد ضعف جدا واشرفت قوته على السقوط فاهمل المداواة وقال : المدير الذى فى بدنى قد عجز عن تدبيره فلا تنفعنى المعالجة ثم اغتسل وتاب وتصدق بمأمنه على الفقراء ورد المظالم على من عرفه واعتق مماليكه وجعل يختم فى كل ثلاثة ايام ختمه وكان نادرة عصره فى علمه وذكائه وتصانيفه وصنف كتاب الشفاء فى الحكمة والنجاة والاشارات والقانون وغير ذلك مما يقارب مائة مصنف ما بين مطول ومختصر ورسالة فى فنون شتى وله رسائل بديعة منها رسالة حى بن يقظان ورسالة سلامان وابسال ورسالة الطير وغيرها وانتفع الناس بكتبه وهو احد فلاسفة المسلمين وله شعر ثم ذكر ابن خلكان له اشعارا الى ان قال : وفنائله كثيرة مشهورة وكانت ولادته فى سنة سبعين وثلاثمائة فى شهر صفر وتوفى بهمذان يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين واربع مائة ودفن بها وحكى شيخنا عز الدين ابو الحسن على بن الاثير فى تاريخه الكبير انه توفى باصبهان والاول اشهر رحمه الله تعالى وكان الشيخ كمال الدين بن يونس رحمه الله تعالى يقول ان مخدمه سخط عليه واعتقله ومات فى السجن و سناء بكسر السين المهملة وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح النون وبعدها الف ممدودة .

اقول : ذكر القفطى فى كتاب اخبار العلماء : اخبار الحكماء نقلا عن املاء الشيخ على احد تلاميذه انه قال : وكان ابي ممن اجاب داعى المصريين و يعد من الاسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم و كذلك اخى وكانا ربما تذاكرا بينهما وانا اسمع منهما وادرك ما يقولانه وابتداء يدعواننى ايضا اليه .

المسألة التاسعة عشرة

(فى نمايز الاعدام وجليتها بحسب الذهن)

قول المصنف : ولهذا استند عدم المعلول الى عدم الالة - اعلم ان العلية ليست بين الاعدام حقيقة بل بالعرض والمجاز فان العلية كما يأتى فى الفصل

الثالث هي كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء آخر وهذا المعنى غير متصور بين الاعدام بل اطلاق العلة على عدم بالنظر الى الملكة في صقع العقل فان العقل اذا نظر الى وجود السحاب مثلاً يحكم بان له علية لوجود المطر ثم عند عدم السحاب يحكم بعدم المطر لان عدم السحاب يصدر منه عدم المطر وللإشارة الى هذا قال استند عدم المعلول الى عدم العلة ولم يقل عدم العلة لعدم المعلول كما عبر به بعض مسامحة .
قوله : لا غير - اى لا يستند غير عدم المعلول الى عدم العلة اولا يستند عدم المعلول الى غير عدم العلة و كلا التقديرين صحيح .

قول الخارج : واما العدميات - اى اعدام الملكات .

قوله : فقد منع قوم الخ - هم من المتكلمين و حاصل استدلالهم ان الاعدام لو كانت متميزة لكانت ثابتة والتالى باطل بالبداهة والمقدم مثله واما الملازمة فبينة اذا التمايز لا يتصور من دون الثبوت والجواب ان المراد بالثبوت ان كان بحسب الخارج فمنع الملازمة وان كان بحسب الذهن فمسلم لكن بطلان التالى ممنوع لان الاعدام ثابتة فى الذهن .

قوله : امطلق العدم - اى للعدم المطلق المتصور الثابت فى الذهن .

قوله : لتوهم من يعكس القول الخ - منشأ التوهم ان العدمين متلازمان فلارجحان لاستناد احدهما الى الاخر دون العكس والجواب ان هذا صحيح بحسب الذهن واما بحسب الخارج فان العقل يحكم بما قلنا لا بالعكس اى يحكم بدخول الفاء التفريعية على عدم المعلول لاعلى عدم العلة فيقال انعدمت حركة اليد فانعدمت حركة المفتاح لاعكسا .

قوله : كما يأتى - فى المسألة الثالثة والاربعين .

قوله : فهو برهان لى - البرهان هو الحجة التى يكون جميع مقدماتها يقينية سواء كانت قياساً بجميع اقسامه او استقراء تاماً او تمثيلاً يقينياً الجامع و ينقسم الى اللى والانى وهذا التقسيم يأتى فى القياس الاقترانى فقط اذ يقال فى مقام التقسيم ان الحد الاوسط اذا كان علة لثبوت الاكبر الاصغر فى الواقع كما كان

علة له فى الذهن اى كما يكون واسطة لاثبات الاكبر للاصغر يكون واسطة لثبوته له ايضاً فالبرهان لى والا سواء كان الامر بالعكس اى يكون ثبوت الاكبر للاصغر علة للاوسط او كان كلاهما معلولين لامر ثالث فالبرهان انى مثال الاول : كل انسان حيوان و كل حيوان جسم فان الحيوان علة لثبوت الجسم للانسان اى لو لم يكن الانسان حيواناً لم يكن جسماً مثال الثانى : الانسان ضاحك و كل ضاحك متعجب فان الضحك معلول لثبوت التعجب للانسان مثال الثالث : الانسان ضاحك و كل ضاحك كاتب فان الضحك والكاتبه ليس شىء منهما معلولاً للآخر بل كلاهما معلول لامر ثالث هو الانسان ولا يخفى ان هذا التقسيم يجرى فى الوجود والعدم و يخص البرهان الانى باسم الدليل ولا اسم خاص للبرهان اللمى .

قوله : الامر نفسه - اراد الشارح بنفس الامر فى هذا المبحث الخارج المقابل للذهن وان كان بحسب الاصطلاح اعم من ذلك وياتى بيان معنى نفس الامر فى المسألة السابعة والثلاثين انشاء الله تعالى .

المسألة العشرون

(فى ان عدم الاخص اعم من عدم العام)

قول الشارح : المسألة العشرون - هذه هى القضية المشهورة فى المنطق ان تقيضى اعم والاخص اعم واخص لكن بعكس العينين .

قوله : ولا يصدق عليه عدم الحيوان الخ - اى لا يصدق على غير الانسان عدم الحيوان كلياً بل جزئياً لان الحيوان غير الانسان احد انواع غير الانسان فلا يمكن ان يقال كل غير الانسان غير الحيوان اذ بعض غير الانسان حيوان .

قوله : ويصدق ايضا عدم الانسان على ما ليس بحيوان - اى كما يصدق عدم الانسان على الحيوان لما مر من ان الحيوان غير الانسان احد انواع غير الانسان يصدق على عدم الحيوان فغير الانسان بعضه حيوان وبعضه غير حيوان فهو اعم من غير الحيوان على عكس العينين .

المسألة الواحدة والعشرون

(فى قسمه الوجود والعدم الى المحتاج والغنى)

قول الشارح : و الاول ممكن - اى الوجود المحتاج الى العلة والعدم المحتاج اليها هو وجود الممكن وعدمه .

قوله : والثانى واجب او ممتنع - اى الوجود الغنى عن العلة هو وجود الواجب والعدم الغنى عنها هو عدم الممتنع .

المسألة الثانية والعشرون

(فى الرجوب والامكان والامتناع)

قول المصنف : واذا حمل الوجود الخ - لاشبهة ولا خلاف فى انه اذا كان محمول القضية غير نفس الوجود والعدم كقولنا الانسان ضاحك والفرس غير ناطق كانت لها ثلاثة اجزاء : الموضوع والمحمول والنسبة التى هى ثبوت المحمول للموضوع فى الايجاب وانتقائه عنه فى السلب وهذان الثبوت والانتفاء هما الوجود والعدم المقيدان للذات مضى البحث عنهما وهذان رابطتان فى امثال هذه القضية وهذان يلاحظان معنى حرفيا لا بالاستقلال ولذلك لا يوتى لهما فى الكلام بلفظ دال عليهما ولا احتياج اليه فى لغة العرب اذ الدال عليهما هو هيئة القضية خلافا لجمهور المنطقيين حيث ذكروا لهما الفاظا وقد تكلف كثير واتوا بلفظ دال على هذا الوجود المسمى بالرباط فى مقام التمثيل وقالوا مثلا الانسان يوجد كاتبا مكان الانسان كاتبا وهذا تكلف مستغنى عنه بل ضار بالمقصود لان الوجود المقيد الرباط ينتقل وجوداً مطلقاً محمولاً اذ لفظ يوجد يصير محمولاً دالاً على الوجود المطلق ولفظ كاتبا يصير حالاً من متعلقات المحمول وينقلب القضية الى قولنا الانسان موجود فى حال الكتابة مع ان تعبيرهم ليس متعارفاً فى المحاورات العامة والخاصة ولا يخفى ان لحاظهما معنى حرفيا لا يخرجهما عن طبيعة الوجود والعدم لان الفرق بين المعنى الاسمى

والحرفى هو استقلال اللحاظ وعدم استقلاله وهذا لا يوجب الفرق فى ذات الملحوظين
ويأتى بيان المعنى الاسمى والحرفى فى المسألة الثانية والاربعين انشاء الله تعالى واما
اذا كان محمول القضية نفس الوجود والعدم كقولنا الحمار موجود و الانسان
معدوم فظاهر الشارح العلامة رحمه الله والشارح القديم والقوشجى وصاحب الشوارق
بل صريحهم وغيرهم ان لهذه ايضا ثلاثة اجزاء و قال صاحب الشوارق فى جواب
من اعترض عليه بان هذا يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر : انما يلزم ان يكون
للووجود وجود لغيره ولا استحالة فيه والمحال ان يكون للوجود وجود فى نفسه وهو
غير لازم لان ثبوت شىء لشىء لا يستلزم ثبوت الثابت فى نفسه و مراده بالوجود فى
نفسه هو الوجود المطلق المحمول كما يقال الوجود موجود وهذا مستحيل اذفى
هذه القضية وجود الوجود لنفس الوجود وبالوجود لغيره هو الوجود المقيد بالمحمول
كما يقال الانسان موجود وهذا غير مستحيل اذفى هذه القضية وجود الوجود للانسان
والحاصل ليس للوجود وجود مطلق بل له وجود مقيد بمعنى ان الوجود يتصف
بوجود هو للغير ففى قولنا الانسان موجود اتصف الانسان بالوجود المطلق واتصف
الوجود بوجود هو للانسان كما ان الكتابة فى قولنا الانسان كاتب اتصفت بوجود
هو للانسان وفيه ان ثبوت شىء لشىء كالعروض فى اى ظرف كان يستلزم ثبوت
الثابت فى نفسه فى ذلك الظرف لان الشىء ما لم يكن له ثبوت فى نفسه لا يعقل ثبوته
لغيره نعم ثبوت شىء لشىء لا يستلزم ثبوت الثابت فى الخارج مطلقا بل يكفى ثبوته
ذهنا لو كان ثبوته لغيره بحسب الذهن الا ان ثبوت الوجود فى نفسه هو نفس الوجود
لا ثبوت زائد على نفسه فالجواب عن الاعتراض انه لا استحالة فى ان يكون للوجود
وجود اخر فيما نحن فيه لان هذا الوجود الاخر انما هو للغير والوجود لغيره ليس
غير الوجود فى نفسه الا بالاعتبار توضيح ذلك ان الوجود على اربعة اقسام: وجود
فى نفسه لنفسه بتقسه وهو وجود الواجب تعالى ووجود فى نفسه لتقسه بغيره وهو
وجود الجوهر ووجود فى نفسه لغيره بغيره وهو وجود العرض ووجود فى غيره لغيره
بغيره وهو وجود النسبة وامثالها مما ليس ملحوظا مستقلا والفرق بين الثالث والرابع

انما هو باعتبار الملحوظية بالاستقلال وعدم الملحوظية بالاستقلال والافذاتهما واحدة فان في قولنا الانسان كاتب يلاحظ وجود الكتابة اولا بالاستقلال ثم يلاحظ هل هذا الوجود للانسان ام لا فانه في المحاظ الثاني يكون الة لتعرف حال الانسان ووجود الكتابة باللحاظ الاستقلالي وجود في نفسه وبالحاظ الالي وجود لغيره وكذا قولنا الانسان موجود فان الوجود في المحمول تارة يلاحظ مستقلا واخرى ايا الا ان بين القضيتين فرقا من جهة وتسوية من اخرى اما التسوية فالدال على الوجود الالي هو هيئة القضية في كلتا القضيتين واما الدال على الوجود الاستقلالي فلفظ المحمول في القضية الاولى بالالتزام ولفظ المحمول في القضية الثانية بالتضمن لان الموجود يدل بمادته على الوجود والكاتب يدل بهيئته على الواجدية التي هي النسبة المستلزمة للطرفين الذين هما الانسان ووجود الكتابة وسيجيء زيادة توضيح اذالك في المسألة الثانية والاربعين وظاهر المصنف هنا صريح الحكيم السبزواري في مبحث المفرد والمركب من لثاليه في المنطق والمولى اسماعيل الاصبهاني في حاشيته على الشوارق في هذه المسألة ان لهذه القضية جزئين ولم يكن لها رابطة راسا لان المحمول يغنى غناء النسبة وفيه ان الرابطة لا بد منها في كل قضية والالم تكن القضية قضية لعدم ارتباط المحمول بالموضوع من دون رابطة فالحق عندي قول الاولين .

المسألة الثالثة والعشرون

(في ان هذه المراد الثلاث لا يمكن تعريفها)

قول الشارح : ومع ذلك فتعريفاتهم دورية - اى مع ان هذه المذكورات في تعاريف هذه الثلاثة لاتفيد الا شرح اللفظ فلو ارادوا بها التعاريف الحقيقية فهي دورية اومع ان هذه الاشياء معلومة للعقلاء لا تحتاج الى اكتساب فلو ارادوا بها التعاريف الحقيقية فهي دورية قال الشيخ ابن سينا في الاهيات الشفاء في الفصل الخامس من المقالة الاولى وقد تعرض علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة و جميع ما قيل في تعريف هذه

مما بلغك من الاولين قديكاد يقتضى دورا وذلك لانهم على ما مر لك فى فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا فى حده اما الضرورى واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك فاذا ارادوا ان يحدوا الضرورى اخذوا فى حده اما الممكن و اما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا فى حده اما الضرورى واما الممكن ثم قال بعد اتيان امثلة لكل واحد منها : واما كشف الحال فى ذلك فقد مر لك فى انولوجيا على ان اولى هذه الثلاثة فى ان يتصور اولاهو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود انتهى .

اقول : بوجه العلامة اى بوجه التعريف اللفظى وانولوجيا اثنان الاول فن القياس والثانى فن البرهان ومعنى قوله والعدم يعرف الخ انه لا يعرف بذاته بل يعرف بانه رفع للوجود فمعرفته يحتاج الى اضافة الى الوجود ان كان مطلقا فمطلق وان كان مقيدا فمقيد .

المقالة الرابعة والعشرون

(فى القسمة الى هذه الثلاثة)

قول الشارح : ان القسمة الحقيقية الخ - اعلم ان القسمة الحقيقية قد تطلق على ما يمتنع فيه الخلو والجمع معا فى مقابل ما يمتنع فيه الخلو فقط او الجمع فقط وقد تطلق على ما يقابل التريد وهى التى يكون المقسم فيها كليا ما خوزا مع قيود متخالفة ليحصل انواع او اقسام او افراد كقولنا الحيوان اما ناطق او غير ناطق اى اما حيوان ناطق او حيوان غير ناطق والانسان اما ذكر او انثى والرجل اما زيد او عمرو او بكر او غيرهم ومقابلها التريد وهو الذى لا يجب ان يكون المقسم فيه امرا كليا كذا لك بل يردد فى شىء بين امور متخالفة كقولنا زيد اما ابن عمرو او ابن غيره وزيد اما فى البحر واما غير غريق والبعوضة اما يتوالدا ويتولد او يتكون فى البيض او يتكون من دون شىء منها وحرمة الخمر اما الميعانها او لطعمها او لاسكارها او لولونها

اولغير هذه وهذه القسمة يخص باسم السبر والتقسيم الترديدي و مقابله بالحقيقي وقدر في المسالة الرابعة ان القسمة الحقيقية قدتطلق على المنفصلة التي لايمكن انقلاب احد القسمين الى الاخر فراجع ومراد الشارح ماهو مقابل القسمة الترديدية الذي يشمل مايمكن فيه الانقلاب وما لايمكن فيه واما النسبة بين هذه الثلاثة فبين المعنى الاول والثاني عموم من وجه لصدقهما على قولنا الحيوان اما ناطق او غير ناطق وتختلف الثاني عن الاول في قولنا العالم امامعلم في الحال او متعلم في الحال وتختلف الاول عن الثاني في قولنا زيدا ما في الدار اوفى خارجها و بين المعنى الاول والثالث عموم من وجه ايضا لصدقهما على قولنا الموجود اما ممكن او واجب وصدق الاول دون الثالث في قولنا الجسم اما ساكن او متحرك وصدق الثالث دون الاول في قولنا الموجود اما قديم بالذات او قديم بالغير وبين الثاني و الثالث عموم من وجه ايضا لصدقهما على قولنا المفهوم اما كلي او جزئي وصدق الثاني دون الثالث على قولنا الانسان اما جاهل او عالم وصدق الثالث دون الثاني على قولنا زيدا ما ابن عمرو او ابن غيره .

قوله: باعتبار الغير — هذا الغير اما وجود العلة وهو يقتضى وجوب المعلول واما عدم العلة وهو يستتبع امتناع المعلول .

قوله: الامكان الذاتي — هذا القيد توضيحي لان الامكان لا يكون بالغير لما ياتي في المسالة السابعة والعشرين .

المسالة الخامسة والعشرون

(في اقسام الضرورة والامكان)

قول المصنف : وقد يؤخذ الامكان الخ — اعلم ان مفهوم الامكان هو سلب الضرورة وهو يطلق على معان ثمانية :

الاول : سلب ضرورة الوجود او العدم ويقابله ضرورة الوجود او العدم اعنى سلب ضرورة الوجود الذي يشمل الامكان الخاص والامتناع يقابله ضرورة الوجود

التي هي الوجوب وسلب ضرورة العدم الذي يشمل الامكان الخاص والوجوب يقابله ضرورة العدم التي هي الامتناع فكل من الوجوب والامتناع يقابل الشامل للاثنيين الباقيين من الثلاثة المسمى بالامكان العام ولاجل ذلك يكون الامكان العام اما في طرف الوجود ويقابله الامتناع واما في طرف العدم و يقابله الوجوب و هذان هما المعبر عنهما بالطرف الموافق للقضية والمخالف لها فالقضية ان كانت موجبة كقولنا الانسان كاتب بالامكان العام فامكان النسبة فيها سلب ضرورة عدم الكتابة عن الانسان الذي هو الطرف المخالف للقضية لانها موجبة وان كانت سالبة كقولنا الانسان ليس بحمار فامكان النسبة فيها سلب ضرورة وجود الحمارية للانسان الذي هو الطرف المخالف للقضية لانها سالبة ولهذا اشتهر في السنتهم ان الامكان العام هو سلب ضرورة الجانب المخالف ولكن هذا باعتبار اخذ الامكان العام في القضية واما لولا هذا الاعتبار فتفسيره ما ذكرت كما في المتن ولا يحتاج الى التقييد بالطرف المخالف وقد يفسر الامكان العام كما في شرح المطالع بسلب امتناع الوجود وهذا يشمل الامكان الخاص والوجوب وهذا هو الطرف الموافق في القضية الموجبة وسلب امتناع العدم وهذا يشمل الامكان الخاص والامتناع وهذا هو الطرف الموافق في القضية السالبة والتفسير ان متلازمان ويسمى هذا المعنى بالامكان العام لان مفهومه شامل للخاص واحدى الضروريتين وقد يعبر عنه بالعامي بياء النسبة اى الامكان المنسوب الى العرف العام لان العرف يفهم من الامكان هذا المعنى فاذا قيل ان هذا الامر ممكن يفهم منه انه ليس بممتنع او قيل ان عدمه ممكن يفهم منه انه ليس بواجب .

الثاني : سلب ضرورة الوجود والعدم معا ويقابله الضرورة ان اضيفت الى الوجود فهي الوجوب وان اضيفت الى العدم فهي الامتناع ويقال له الامكان الخاص لانه مندرج تحت المعنى الاول والخاصي لانه منسوب الى العرف الخاص فان الحكماء لما راوا ان سلب الضرورة ههنا احق لانه بالنسبة الى الطرفين وضعوا له اسم الامكان .

الثالث : سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقعية عن الطرفين والضرورة

هي عدم جواز انفكاك المحمول عن الموضوع فالضرورة الذاتية هي عدم جواز انفكاكه عن ذات الموضوع كالانسان حيوان والوصفية هي عدم جواز انفكاكه عنه حال كونه متصفا بوصف هو مناط الضرورة كالجسم متغير حال كونه متحرك كالوقتيه هي عدم جواز انفكاكه عنه في وقت من الاوقات كالسماء متغير وقت نزول المطر فان انفكاك الحيوانية عن ذات الانسان والتغير عن الجسم المتحرك والتغير عن السماء وقت نزول المطر غير جائز ويقال لهذا المعنى الامكان الاخص لانه اخص من المعنى الثاني اذ هو سلب الضرورة باعتبار ذات الموضوع وهذا باعتبار ذاته مع اوصافه واوقاته والمثال الجامع لسلب الضرورات الثلاث الانسان كاتب او متكلم فان التكلم والكتابة ليس شيء منهما ضروريا للانسان لاذاتا ولاوصفا ولا في وقت الا بشرط المحمول اى حال كونه كاتباً او متكلماً ويقابل هذا الامكان الضرورة بحسب احدي الثلاث وجودا فيكون وجوبا اعم من الوجوب الذاتي لان تقيض الاخص اعم من تقيض الاعم اوعدما فيكون امتناعا اعم من الامتناع الذاتي لذالك .

اعلم ان المعنى الثاني والثالث وان كان كل منهما بحسب المفهوم خاصا بالنسبة الى ما قبله ولكن اطلاق الامكان عليهما ليس باعتبار ان كلا منهما مندرج تحت ما فوقه كاطلاق الحيوان على الانسان والانسان على زيد بل باعتبار وضع خاص مستقل للفظ الامكان على كل منهما كما يوضع لفظ الاسود على انسان اسود ووضعا مستقلا فوقوع الاسود عليه ليس باعتبار انه فرد من افراد السودان بل لانه سمي بالاسود وان كان بحسب الحقيقة فردا منهم وهذا بحث وضعى لغوى قال الشيخ في النهج الرابع من منطق الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة (اى بحسب الذات) ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للانسان وقال المحقق الطوسي رحمه الله في شرحه : وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل فهو اخص من الوجهين لان الاعم والاخص هما الذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض

ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلاً بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الآخر بجميع المعاني بالاشتراك اللفظي فلذلك قال كانه اخص انتهى .

اقول : اخر كلامه يدل على ان ذلك لا يختص بالمعنى الثالث بالنسبة الى المعنى الثانى بل يكون فى المعنى الثانى ايضا بالنسبة الى المعنى الاول وهذا يجرى فى المعانى الباقية ايضا .

الرابع : سلب الضرورة بالنسبة الى الاستقبال باحد المعانى الثلاثة الماضية بان يعتبر الموضوع فى الاستقبال مع قطع النظر عن حاله فى الماضى والحال وهذا احق باسم الامكان من تلك الثلاثة لان ما ينسب الى الماضى او الحال خرج الى الوجود او العدم وحصلت له ضرورة ما بخلاف ما نسب الى الاستقبال فانه باق على صرافة الامكان من دون اتصافه بالوجود او العدم نظرا الى جهلنا وعدم احاطتنا بالكائنات وان كان متعيّنا له الوجود او العدم بحسب نفس الامر و فى علم الله تعالى و يقابل هذا الامكان ما يقابل احد المعانى الثلاثة مع التقيد بالاستقبال .

وقول المحقق الطوسى رحمه الله فى النهج الرابع من منطق الاشارات : وينبغى ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقيده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفاً ليس معناه ان المعنيين الاولين اى الامكان العام والخاص لا يجوز تقيدهما بالاستقبال لان هذا ظاهر الفساد بل مراده ان تقيدهما به مناف لغرض من وضع هذا القسم من الامكان لان غرضه ان يعتبر ممكنا يكون فى صرافة الامكان و الاولان ربما يكون لهما ضرورة بحسب الوصف او الوقت كالكسوف فلا يكونان فى صرافة الامكان ويشهد بذلك قوله : وينبغى دون يجب او لايجوز وتعليله بقوله : لان الاولين ربما الخ وقوله فى منطق الاشارات قبل هذه العبارة المنقولة بقليل : وانما اعتبر هذا الامكان من اعتبره لكون ما نسب الى الماضى والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما

معدوما فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا مانسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها اتكون موجودة اذا حان وقتها ام لاتكون انتهى ويسمى هذا المعنى بالامكان الاستقبالي .

الخامس : سلب ضرورة الوجود والعدم معا عن شيء باعتبار محدودته عن شيء آخر كالمشي والكتابة والتكلم مثلا بالنسبة الى الانسان الذي يكون فاعلا لها فانها لا ضرورة لها من حيث الصدور واللاصدور بالنسبة الى الانسان فهي ممكنة بحسب الصدور واللاصدور عن الانسان وهذا الامكان هو مناط قدرة الفاعل و ياتي ذكره في المسألة الثالثة والعشرين من مبحث الكيف في الفصل الخامس من المقصد الثاني ويقابله الضرورة بحسب الصدور كالحرارة لل نار فتكون وجوبا او بحسب اللاحدوث كالطيران للحجر فتكون امتناعا ويسمى هذا بالامكان الفاعلي والنسبي والصدوري والممكنات الذاتية كلها ممكنة لله تعالى بهذا الامكان وهذا معنى ان الله على كل شيء قدير .

السادس : سلب ضرورة الوجود والعدم عن شيء بالقياس الى شيء آخر كالحرارة بالقياس الى الماء لعدم ارتباط بينهما بالتلازم وجودا او عدما فانها بالقياس اليه باقية على حد امكانها ليس لها وجوب ولا امتناع ويقابله ضرورة الوجود لشيء بالقياس الى وجود شيء آخر كوجوب التحيز للجسم فانه واجب بالقياس الى وجوده كان في ذاته ممكنا وضرورة عدم شيء بالقياس الى عدم شيء آخر كامتناع المعاول عند عدم العلة وان كان في نفسه ممكنا ولا باس بان نسميه بالامكان القياسي ومقابلته بالضرورة القياسية وجوداً او عدماً وهذه هي التي سماها الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته في الحكمة في مبحث المواد الثلاث بالامكان والوجوب والامتناع بالقياس الى الغير وقال ان الفرق بين الوجوب بالغير والوجوب بالقياس الى الغير ان الثاني اعم من الاول لان الاول يختص بالمعلول بالنسبة الى علته والثاني يشمل هذا والذي في العلة بالنسبة الى المعلول وفي احد المعلولين لعلة واحدة بالنسبة

الى الآخر فان للعلة وجوباً بالقياس الى المعلول وله بالقياس الى علته ولاحد
المعلولين لعة واحدة بالقياس الى المعلول الآخر و كذا الفرق بين الامتناع بالغير
والامتناع بالقياس الى الغير فان الاول يختص بعدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة
والثاني يكون فيه وفي عدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول وفي عدم احد المعلولين
لعة واحدة بالنسبة الى عدم الآخر واما الامكان اذ ليس بالغير فانما هو بالقياس
الى الغير ومثل للممكن بالقياس الى الغير بالواجبين المفروضين فان كل واحد
منهما ممكن بالقياس الى الغير اى لا ارتباط بينهما بالتلازم وجوداً ولاعدماً بحيث
لا يابى كل منهما عن وجود الآخر ولا عن عدمه حين ما يقاس اليه والحاصل ان
الممكن القياسى ما لا يكون بينه وبين ما يقاس اليه تلازم وجوداً ولا عدماً والواجب
القياسى ما كان بينه وبينه تلازم وجوداً و الممتنع القياسى ما كان بينه وبينه
تلازم عدماً .

السابع : الامكان الوقوعى امكاناً عاماً و هو سلب ضرورة العدم عن الشئ
للزوم ممتنع من وجوده كوقوع الاشياء التى تقع خارجاً ويقابله الامتناع الوقوعى
وهو ضرورة العدم للشئ للزوم ممتنع من وجوده كوقوع الظلم من الواجب تعالى
الذى يلزم من وجوده الجهل او الاحتياج الممتنعان فى ذاته وان كانا فى انفسهما ممكنين
و كوقوع المعلول عند عدم علته التامة المستلزم للتناقض فى العلة وان كان المعلول
فى نفسه ممكناً والفرق بين هذا الامتناع والامتناع بالغير هو ان فى ذالك يقاس
امتناع المعلول الى عدم العلة التامة وفى هذا يقاس امتناع الشئ الى عدم العلة
او وجود ضداً ومناف لنفسه او لغيره فهذا اعم من ذالك و هذا الامكان العام اخص
من ذالك الامكان العام الماضى ذكره لان ذالك سلب ضرورة مطلقاً و هذا سلب
ضرورة العدم للزوم ممتنع من وجوده فلا يشمل سلب ضرورة الوجود ولا سلب ضرورة
العدم عن الشئ نظراً الى ذاته كلياً اذ كل ما لا يلزم من وجوده ممتنع فهو ممكن
بالذات وليس كل ممكن بالذات لا يلزم من وجوده ممتنع فعمومه لشموله الواجب
وبعض الممكنات الخاصة وسيأتى الإشارة الى هذا فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث

من المقصد الثالث .

الثامن : سلب ضرورة الوجود والعدم ماخوذاً مع ما هو خارج عن ذات الماهية وذاتياتها ويقال له الامكان الاستعدادى وهو مختص بالماديات وسيأتى تفصيله فى المسألة الثانية والثلاثين انشاء الله تعالى .

تمة : ان بعض المفاهيم فى نفسه ممكن و بالاضافة الى امر يصير ممتنع كالاجتماع اذا اضيف الى النقيضين والرؤية اذا اضيفت الى الواجب تعالى والكبر اذا اضيف الى جزء الشئ بالنسبة اليه وامثال ذلك .

قول الشارح : التى لاتقابل له - اى لاتقابل الامكان العام بل مندرجة تحته .

قول المصنف : ولا يشترط العدم الخ - اى لا يشترط فى امكان الوجود فى - الاستقبال العدم فى الحال والالزم اشتراط الوجود فى الحال فى امكان العدم فى الاستقبال واجتمع النقيضان .

قول الشارح : قالوا لانه لو كان الخ - هذا استدلال الخصم على اشتراط العدم فى الحال لامكان الوجود فى الاستقبال تقريره ان امكان الممكن لا يقيد بزمان دون زمان بل المقيد بالزمان هو وجوده وعدمه ولكنه فى حال وجوده واجب وفى حال عدمه ممتنع فوجوده فى الحال المستلزم لوجوبه يناهى امكانه الصرف فى الحال فاذن لا يبقى له امكان صرف فى الاستقبال ايضاً لعدم تقيد الامكان بالزمان .

قوله : لان الوجود ان اخرجه الخ - هذا جواب بالنقض اى ان الوجود فى الحال ان اخرجه الى الوجوب اى ان اخرجه من الامكان الصرف اخرجه العدم فى الحال من الامكان الصرف وعلى اى حال لا يبقى له امكان صرف فى الاستقبال .

قوله : وايضاً اذا اشترط الخ - هذا ايضاً نقض بتعبير آخر .

قوله : وايضاً العدم فى الحال الخ - اشارة الى الجواب بالحل اى كما ان العدم فى الحال على قول الخصم لا يناهى الوجود فى المستقبل ولا امكان الوجود فى الحال فبالاولوية لا يناهى الوجود فى الحال امكان الوجود فى المستقبل وحاصل الحل ان الامكان فى جميع الازمان والاحوال صرف لا يشوبه غيره الا ان الممكن فى حال

وجوده او عدمه يكون مع امكانه وجوب بالغير او امتناع بالغير وهذا الوجوب او الامتناع منسلخ عن الامكان في المستقبل بحسب علمنا سواء كان في الحال موجودا او معدوما وهذا هو المراد بالامكان الصرف .

المسألة السادسة والعشرون

(في ان الثلاثة اعتبارية)

قول الشارح : الاول ان هذه الامور الخ - هذا قياس استثنائي صورته انها لم كانت ثابتة في الاعيان ولم تكن اعتبارية لم تصدق على المعدومات والتالي باطل لان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وانه واجب العدم وانه غير ممكن المعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم وانه غير واجب ولا ممتنع المستند مثله بيان الملازمة ان المحمول الثبوتى في الاعيان يستلزم الموضوع الثبوتى فان ثبت شيء لشي في ظرف يستلزم ثبوت المثبت له في ذلك الظرف فاذا لم يكن الموضوع ثابتا في الاعيان فالمحمول ايضا ليس بثابت .

قوله : الثاني انه يلزم التسلسل - انما يلزم اذا ادعى ان الجميع متحقق في الخارج واما اذا كان احدها اعتباريا امكن ان يقال ان التسلسل في الباقيين ينقطع بانتهائهما اليه فلا يثبت اعتبارية الجميع بهذا الوجه .

قوله : فبين انه ليس ثبوتيا - الكلام في الوجوب بعينه الكلام في الوجود فان الوجوب من حيث الحقيقة ثابت في الخارج بل هو الوجود الحقيقي الغير المحدود الذي ينتزه عن صفات الاعدام والامكانات كلها وينتزع من تلك الحقيقة امر يوخذ في المحمول على ذات الواجب بالاشتقاق نعم من حيث المفهوم غير الوجود و من حيث انه امر منتزع ليس بثابت في الخارج .

قوله : و اما الثاني فالاول الخ - ياتى بيان حقيقة الامر في الامكان الاستعدادى وانه هو الامكان الخاص مع تقديم الفرق بينه وبين الاستعداد في المسألة الثانية والثلاثين انشاء الله تعالى .

قول المصنف : والفرق بين نفي الامكان الخ - قدمضى تفسير نفي الامكان والامكان المنفى فى المسالة الحادية عشرة .

قول الشارح : ولا يستدعى الفرق الثبوت - اى لا يستدعى الفرق ثبوت الامكان فى الخارج لان الفرق حاصل ذهنا كما بين فى المسالة الحادية عشرة .

المسالة السابعة والعشرون

(فى بعض احوال المراد الثلاث)

قول الشارح : المطلقة - لا يكون للامكان قسمان بالذات و بالغير حتى يتصف بالاطلاق من هذه الجهة فالاطلاق صفة للوجوب والامتناع .

قوله : الى نفس الماهية - المراد بها الماهية بالمعنى الاعم اى ما به الشئ شئ ليشمل الواجب تعالى .

قول المصنف : لما تقدم - فى المسالة الرابعة والعشرين من عدم امكان انقلاب كل ذاتى من هذه الثلاثة الى الاخر فلو كان الممكن بالغير لزم انقلاب الواجب الذاتى او الممتنع الذاتى الى الممكن على ما بينه الشارح رحمه الله .

قول الشارح : كل ممكن بالغير ممكن بالذات - جملة حالية اشارة الى سبر وترديد فى المسالة وهو ان امكان الممكن لو كان بالغير فهذا الممكن بالغير من حيث ذاته اما واجب او ممكن او ممتنع والتالى باقسامه الثلاثة باطل لان الواجب والممتنع بالذات لو صارا ممكنين بالغير وجب ان ينقلبا عما هو ذاتهما لان الممكن سواء كان بالغير او بالذات هو ما لم يكن فيه ضرورة العدم ولا الوجود فضرورة الواجب او الممتنع ممكنا اما مع بقاء ما هو ذاته اولا و الاول يستلزم اجتماع النقيضين لان الضرورة وسلبها متناقضان والثانى هو انقلاب الشئ عما هو ذاته وهو محال بالبديهة .

ان قلت : كما لاستحالة فى اجتماع الامكان الذاتى مع الوجوب الغيرى او الامتناع الغيرى وليس ذلك باجتماع النقيضين فليجتمع الوجوب الذاتى او الامتناع الذاتى مع الامكان الغيرى من دون لزوم محال قلت : هذا القياس مع الفارق لان

حيثية الامكان هي اللاقتضاء فلا يابى عن قبول اقتضاء الغير واما الوجوب والامتناع الذاتيان حيثيتهما الاقتضاء فيا بيان عن قبول المنافى لاقتضاءهما وبيان آخر ان سلب الضرورة بالذات لا ينافى الضرورة بالغير بخلاف الضرورة بالذات فانها تنافى سلب الضرورة بالغير لان عروض سلب الضرورة بالغير على الواجب او الممتنع ان اوجب فيه تساوى الطرفين فهو انقلاب الشئ عما هو ذاتى وان لم يوجب فلا معنى لعروضه فالواجب او الممتنع بالذات يستحيل صيرورته ممكنا بالغير واما الممكن بالذات لو صار ممكنا بالغير لزم تحصيل الحاصل اذا مكان الذات يغنى عن اتصاف الممكن بالامكان بالغير فثبت ان الممكن بالغير غير ممكن .

المسألة الثامنة والعشرون

(فى عروض المواد الثلاث الماهية)

قول الشارح : فان الماهية اذا اخذت الخ - يظهر من هذا الكلام ان للماهية الممكنة الموجودة وجوبين احدهما بالنظر الى وجود الماهية و الثانى بالنظر الى وجود علتها وان للماهية الممكنة المعدومة امتناعين احدهما بالنظر الى عدم الماهية و الثانى بالنظر الى عدم علتها و ياتى بيانهما فى المسألة الحادية و الثلاثين انشاء الله تعالى .

قوله : الممكن قد يكون الخ - اعلم انه كما ان الوجود يكون فى نفسه ولغيره كذلك الامكان المضاف اليه يكون فى نفسه ولغيره والثانى هو الامكان الاستعدادى لوجوب الاستعداد فى ذلك الغير لوجود هذا الممكن الثابت للغير ويأتى توضيحه فى المسألة الثانية والثلاثين .

قوله : فقد يكون الشئ ممكن الثبوت فى نفسه الخ - اعلم ان معنى الثبوت فى نفسه هو ان لا يحتاج الوجود فى موجوديته الى شئ يوجد فيه بل اما قائم بنفسه من غير احتياج الى الجاعل ايضا كالواجب تعالى واما محتاج فى موجوديته الى الجاعل فقط يوجد ويقيم فى نفسه كالعقول المفارقة والهيولى الاولى ومعنى الثبوت لغيره

هو ان يحتاج الوجود في موجوديته الى شيء يوجد فيه بمعنى ان وجوده في نفسه هو لغيره كالصور والاعراض الحالة في المواد والموضوعات وهذا القسم و ان كان كالقسم الاول ممكنا في نفسه الا ان ثبوته يجب ان يكون لغيره بمعنى امتناع ثبوته لولا ذلك الغير كامتناع الممكن لولا العلة الموجدة كما ان القسم الاول يمتنع ان يكون ثبوته لغيره وليس في الموجودات قسم ثالث يكون ممكنا في نفسه وممكنا لغيره امكانا خاصا بان يكون ههنا موجود لا يمتنع ان يكون لغيره ولا يجب ان يكون لغيره بل قد يكون لغيره وقد لا يكون لغيره كما ان الممكن في نفسه قد يكون موجودا وقد يكون معدوما اذا علمت هذا فان معنى قول المصنف : و كل ممكن العروض ذاتي هو ان كل ممكن العروض اي الحلول بالامكان العام المنطبق على الواجب العروض ممكن ذاتي اذما يجب ان يكون لغيره ليس ممتنعا في نفسه لانه موجود ولا واجبا في نفسه لانه يحتاج الى الغير وليس كل ممكن ذاتي ممكن العروض لغيره بل في الممكنات الذاتية ما يمتنع ان يكون لغيره كالعقول المفارقة والهيولى الاولى وانه لا وجه لما يستفاد من ظاهر كلام الشارح العلامة رحمه الله من جعل الاقسام ثلاثة ممتنع الثبوت لغيره واجب الثبوت لغيره ممكن الثبوت لغيره امكانا خاصا مع انه لم يات بمثال له ولن يوتى ابدا وان امكن توجيهه على وجه بعيد ينطبق على ماهو الصحيح .

المسألة التاسعة والعشرون

(في ان حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان)

قول المصنف واذا لاحظ الذهن الممكن الخ - جعل سائر الشراح كلام المصنف رحمه الله وجوها ثلاثة وهو اصح .

قول الشارح : وقال آخرون هما هما - قد اخذ بعض هؤلاء الحدوث شرطا وبعضهم شطرا

قوله : ولو فرضنا حادثا الخ - هذا ثاني الوجوه على ما في سائر الشروح

ذكره الشارح طبقا لما في المتن ولم يعده ثانيا .

قوله : الثاني ان الحدوث الخ - هذا ثالث الوجوه على ما في سائر الشروح وانما اتى المصنف هذا الوجه بـثم دون الاولين لانهما متقاربان دونه لان معنى الوجه الثاني ان العقل قد يلاحظ الممكن الحادث مع قطع النظر عن امكانه والغفل عن حدوثه فلا يطلب له العلة ولعل الشارح رحمه الله عدهما وجها واحدا لذلك .

ان قلت : هذا الوجه يعارض بان الامكان ايضا متاخر عن الوجود ولكن بمرتبة واحدة لانه نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة عن الطرفين فلا يكون علة الافتقار المتقدم على الوجود بمراتب قلت : الامكان متاخر عن الوجود من حيث هو هو لامن حيث هو وجود الماهية بمعنى ان العقل اذا لاحظ الماهية الممكنة وقاسها الى الوجود ينتزع منها الامكان ولكن الماهية يلحقها الوجود بعد الامكان فوجود الماهية متاخر عن امكانها واما الحدوث فمتاخر عن الوجود من حيث هو وجود الماهية اذ ما لم يلحقها الوجود لم تتصف بالحدوث والممكن يفتقر الى العلة في وجوده لانه يفتقر اليها في الوجود من حيث هو هو .

اعلم ان المسألة الثلاثين مذكورة ايضا بعد المسألة الثانية والاربعين ولعل ذكرها هنا سهو من قلم الشارح العلامة رحمه الله لانها ليست مذكورة هنا في سائر الشروح بل هناك ولكن ذكرها هنا او هناك ليس على ما ينبغي لانها مما يتوقف عليه المسألة التاسعة والعشرون لان البحث عن علة الاحتياج انما هو بعد الفراغ عن اصل الاحتياج فذكرها قبلها كان انسب .

المسألة الحادية والثلاثون

(في نفي الاولوية عن الممكن وان له وجوبين)

قول المصنف: ولا يتصور الاولوية الخ - اعلم ان الماهية الممكنة بالنظر الى الوجود والعدم لها حالات ثلاث لاربعة لها ، الاولى : ان يلاحظها العقل من حيث هي هي مع قطع النظر عن العلة فانها في هذه الحالة لا يترجح لها الوجود ولا العدم

بحيث لو فرضنا العدم في المرتبة الواحدة والوجود في المرتبة المائة فهي في المرتبة الخمسين ، الثانية : ان يلاحظها نظرا الى وجود علتها فهي في المرتبة المائة، الثالثة ان يلاحظها نظرا الى عدم علتها فهي في المرتبة الواحدة فالمراد من الاولوية هو وقوعها في بعض المراتب التي يكون بين الواحدة والخمسين او بين الخمسين والمائة وهذا مستحيل لان الاولوية اما من نفس ماهية الممكن ويقال لها الاولوية الذاتية او من امر خارج عن نفسها ويقال لها الاولوية الخارجية و كلاهما محالان اما الاولى فالبدئية تشهد بذلك بعد ما ثبت ان الماهية ليست من حيث هي هي الالهى فلذا لم يات المصنف رحمه الله بدليل عليه و اما الثانية فلان الامر الخارج اما ان يحصل بسببه الوجوب اى وقوع الماهية في المرتبة المائة اولا فالاول وجوب الاولوية بهذا المعنى والثانى وقوع الماهية في المرتبة الخمسين لان ذلك الامر الخارج ليس علة تامة لها حتى ينظر حال الماهية بالنسبة اليها فلم يحصل للماهية بعد غير نفسها شىء فهي بعد هي فهي في المرتبة الخمسين وهذا معنى قول الحكماء الشىء مالم يجب لم يوجد ويقال الاولوية ايضا لوقوع الماهية في المرتبة المائة وتقييد بالبالغة وهي ايضا محالة بالنظر الى نفس الماهية وممكنة بالنظر الى امر خارج هو العلة التامة فالاولوية اما ذاتية او خارجية وكل منهما اما بالمعنى الاول واما بالمعنى الثانى وليس الممكن منها الا الخارجية بالمعنى الثانى والمصنف اشار الى الذاتيتين فى قوله : ولا يتصور الاولوية الخ والى الخارجية بالمعنى الممتنع فى قوله : ولا تكفى الخارجية والى الخارجية بالمعنى الممكن فى قوله : فلا بد من الانتهاء الى الوجوب اى الوجوب بالغير وهو الاولوية الخارجية بالمعنى الثانى .

ثم ان هذا الوجوب هو المعبر عنه بالوجوب بالغير وهو الحاصل للموجود الممكن نظرا الى وجود علته فان العقل فى انتزاع هذا الوجوب ينظر الى علة الممكن ويحكم بضرورة وجود معلولها ويلحق هذا الوجوب وجوب آخر وهو المنتزع من الموجود الممكن بالنظر الى نفسه فان العقل يحكم بضرورة وجود الشىء مادام موجودا ويقال لها الضرورة بشرط المحمول وهذا الوجوب كما انه متاخر عن

الوجوب الاول متاخر عن وجود المعلول ايضا لانه كماياتى كيفية للنسبة الواقعة فى القضايا الفعلية والنسبة متاخرة عن المحمول وكذا كيفيتها فوجود المعلول واقع بينهما فلذا قالوا كماياتى ان وجود المعلول محفوف بوجوبين وعدمه محفوف بامتناعين وقيل: الشىء ما لم يجب من علته لم يوجد فاذا وجد فهو واجب مادام موجودا وللقائلين بالاولوية بمعنى وقوع الماهية فى المراتب المتوسطة مقالات لا ينبغي ذكرها وذكرها صاحب الشوارق فراجع .

ان قلت : اليس كلما كان اجزاء العلة التامة والشرائط اكثر فى الوجود والموانع اقل فيه كان المعلول الى الوجود اقرب والعكس على عكس ذلك قلت: ان كثرة الشرائط وقلة الموانع ما لم يبلغ الى العلة التامة لم يجب فى الماهية شيئا حتى ينتقل الماهية من مرتبتها الى غيرها فاذا بلغت العلة الى التمام فالماهية فى المرتبة المائة فلا واسطة بين المرتبتين والحاصل انه ليس فى التكوينيات الامرتبة الوجوب والاباحة التى هى تساوى الطرفين والحرمة التى هى مرتبة الامتناع فمرتبة الاستحباب والكراهة انما هما فى الشرعيات .

قول الشارح : ترجيح من غير مرجح - لان ما فرضناه ليس مرجحا لوقوع الطرف الاولى لان الطرف الغير الاولى ايضا يمكن وقوعه فى هذه الحالة فلذا قال المصنف لان فرضها والا ليس فى الواقع اولوية ولا مرجح يوجب هذه الاولوية .

قوله : فقد ظهر ان الاولوية - اى الاولوية المفروضة .

قوله : فانه محفوف بوجوبين - كان ينبغي ان يقول او امتناعين لان الموجود محفوف بوجوبين والمعدوم محفوف بامتناعين نظراً الى عدمه وعدم علته و يحتمل ان يكون لفظ او معدوم زائدا من الناسخ .

قوله : سبقا ذاتيا - اى ليس سبق احد الوجوبين على الآخر بالزمان بل زمانهما واحد كما ان وجود العلة التامة ووجود المعلول زمانهما واحد ويأتى اقسام السبق واللحق والمعية فى المسألة الثالثة والثلاثين انشاء الله تعالى .

قوله : فيما سلف - فى المسألة الرابعة والعشرين من ان هذه الثلاثة لا يمكن

انقلاب بعضها الى بعض .

قوله: بشرط لامطلقا - اى بشرط ان لا يزول الامكان الذاتى عن الماهية بسبب عروض الوجوب سواء كان وجوبا سابقا او لاحقا والا يلزم الانقلاب المحال . او المراد ان وجوبه ليس بحسب الذات بل بشرط وجود العلة التامة وهذا اظهر

قول المصنف: ونسبة الوجوب الى الامكان الخ - التمام حقيقى و اضافى وكذا النقص والتمام الحقيقى ما لا يكون فيه شوب نقص والاضافى على خلافه والنقص الحقيقى ما لا يكون فيه شوب تمام والاضافى بخلافه فالتمام الحقيقى هو الوجوب الذاتى والاضافى هو الوجوب الغيرى والنقص الحقيقى هو الامكان نظرا الى نفسه والاضافى هو هو نظرا الى الغير .

المسألة الثانية والثلاثون

(فى الاستعداد و الامكان الاستعدادى)

قول المصنف: والاستعدادى قابل الخ - وفى بعض النسخ وسائر الشروح الاستعداد من دون ياء النسبة وهو الصحيح لما يأتى .

اقول : ان من الامور المدركة لكل احد قابلية بعض الاشياء لبعض كقابلية النطفة للعلة والعلة للمضغة والمضغة للعظم وقابلية الماء للهواء و قابلية النواة للشجر فهنا ثلاثة اشياء القابل والمقبول والقابلية وغير خفى ان القابل ليس صورة النطفة مثلا بل مادتها لان اثارها لا تبقى بعد حلول صورة العلة فهى من حيث هى غير باقية والقابل لابد من بقاءه مع المقبول والالم يكن قابلا وان المقبول هو الصورة الواردة فالمادة فى كلتا صورتين واحدة والصورتان تتعاقبان عليها والقابلية تنبىء عن كيفية جسمانية فى القابل تهيه لافاضة الفاعل حقيقة المقبول و هذه الكيفية توجد فى المادة بعد ان لم تكن فيها وتعدم عنها اما بفساد المادة واضمحلالها او بفعالية المقبول ولها الشدة والضعف كما مثل به الشارح رحمه الله و هذه الكيفية موجودة فى الخارج لادخل للاعتبار فيها لان مادة النطفة القابلة مثلا اذا لم يكن فيها شىء له مناسبة مع صورة العلة المقبولة كانت هى وغيرها متساويتين بالنسبة اليها فلم يكن

ترجيح للنظفة على غيرها في ان يفيض الفاعل الصورة عليها لاعليه كما ان الفاعل ايضا لابد ان يكون له ما يناسب الاثر المفعول فلذلك يمتنع ان يكون كشيء فاعلا لكل شيء اوقابلا له .

ثم ان هذه الكيفية توجب لامحالة في ذات القابل قوة وجود المقبول وبفعليتها تنتفى لامتناع اجتماع القوة والفعل فتحصل لذات القابل اضافة الى ماهية المقبول في ظرف عدم المقبول وهذه الاضافة امر عقلي يعتبره العقل بعد قياس ذات القابل الى ماهية المقبول وليست موجودة في الخارج لان احد طرفيها وهو ماهية المقبول لم توجد بعد فيه فهنا كيفية وقوة ليست هي الاثانا من شئون تلك الكيفية واطافة منشا اعتبارها هو الكيفية المذكورة .

ثم ان ظاهر بعض عبارات القوم تسمية تلك الكيفية بالاستعداد وظاهر بعضها الاخر تسمية تلك القوة به و ظاهر بعضها الاخر تسمية تلك الاضافة به والا نسب نظرا الى المفهوم اللغوي والى التعريف الذى ذكره للاستعداد وهو تهيو الشئ لصيرورته شيئا آخر هو تسمية الاضافة به اذ باعتبار هذه الاضافة يقال للقابل المستعد ولماهية المقبول المستعد له وان كان منشا هذه الاضافة تلك الكيفية والقوة ويظهر من بعض العبارات اخذ هذه الثلاث شيئا واحدا .

ثم ان وجود المقبول ليس مرسلا على ماهيته بل حصوله لها مشروط بذات القابل وزمان كما بين فى محله بمعنى ان كون المقبول انما هو فى ذات القابل فامكانه ايضا مشروط بها بحيث لو لم يكن فى البين ذات القابل كان المقبول ممتنعا فالموجود الحاصل فى المادة ليس امكانه مرسلا كوجوده بل مقيد بمادة وزمان وهذا الامكان الذاتى المقيد بهذا القيد هو الامكان الاستعدادى فلذلك قال صاحب الشوارق : ان الامكان الاستعدادى امكان ذاتى ماخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيغايره مغايرة الكل والجزء انتهى وفى بعض العبارات ان الاستعداد والامكان الاستعدادى شئ واحد وهو ذلك التهيؤ والاطافة يكون بالنسبة الى المستعد استعدادا وبالنسبة الى المستعد له امكانا استعداديا وفى عبارات كثير

منهم ان تلك القوة هو الامكان الاستعدادى فيقال : ان المادة حاملة لامكان ما يحل فيها ولا يخفى ان كلمات القوم حول هذه المسالة مجملة وبظاها متضاربة ولكنا نقدر بعد النظر فيما كتبه على ان تطبق ماتقهم منها على الحق الواقع .

ثم ان القابلية والمقبولية معنيان منتزعان اضافيان كالعلية والمعلولية والقابل اما مادة تقبل صورة كالمثلة الماضية او موضوع يقبل عرضا كقبول الثمرة على الشجرة للالوان والطعوم والروائح وهذاان المقبولان حالان في المادة والموضوع اوبدن يقبل نفسا كبدن الانسان وهذا المقبول ليس حالالا في البدن بل يتعلق بدتعلق التدبير بحيث اذا فسد البدن لم ينتف بفساده وهذا كله مبرهن في محاله .

قول الشارح : للممكنات - اى الممكنات المادية لان الممكنات المجردة ليس وجودها ولا امكانها مقيدتين بل هما مرسلان وفي كثير من النسخ للامر كبات وهذا اصح .

المسالة الثالثة والثلاثون

(في القدم والحدث وافسام السبق و مقابله)

قول المصنف : والوجودان اخذنا - وفي سائر الشرح والوجودان اخذ
وهذا انسب لان المتصف بالقدم والحدث اولا هو الوجود رباعتماره يتصف الموجد بهما لان الماهية من حيث هي هي ليست الاهی .

اعلم ان العدم للممكن اما ذاتي واما واقعي والذاتي هو لاقتضائية الذات للوجود وهذا العدم يقال له الذاتي لانه كالامكان بل هو هو لا ينفك عن ذات الممكن كانه ما كان اذا الممكن في اى حال من الاحوال كان لاقتضاءله بالنسبة الى الوجود ابدا ويقال له ايضا العدم المجامع لانه يجامع الوجود الذي يحصل من العلة وسمى الشيخ هذا العدم ليسا مطلقا فقال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الاهيات الشفاء: فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس انتهى والعدم الواقعي هو ما يطرده الوجود وهو الواقع على الممكن من جهة عدم العلة فيقتضيه

العدم المقابل لانه يقابل الوجود تقابل السلب والايجاب ولا يجمعه والعدم الزمانى ايضا لان من شأنه ان يقع فى الزمان و يحتمل ان يكون تسميته بالواقعى لوقوعه فى الزمان .

اذ تمهد هذا فكل من القدم والحدوث اما ذاتى واما زمانى فالقدم الذاتى الذى هو مختص بالواجب تعالى هو كون الشئ غير مسبوق بالغير والمراد بالغير العلة او العدم المجمع او كلاهما والقدم الزمانى هو كون الشئ غير مسبوق بالعدم الزمانى والحدوث الذاتى هو كون الشئ مسبوقا بالغير الذى هو العدم المجمع او العلة او كلاهما والحدوث الزمانى هو كون الشئ مسبوقا بالعدم الزمانى هذا على اصطلاح الحكماء واما المتكلمون فلم يصلحوا فى العدم الا على المعنى الثانى وهو العدم المقابل كما هو مفهومه العرفى ايضا فان العرف لا يفهم من لفظ العدم الا هذا ولم يقسموا القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى بل هما ليسا عندهم الا زمانيين فقالوا : القدم كون الشئ غير مسبوق بالعدم اى الزمانى و الحدوث كون الشئ مسبوقا بالعدم اى الزمانى فالقديم عندهم هو الواجب تعالى والحادث هو العالم وذلك لان مبناهم ان العالم حادث بمعنى مسبوقيه بالزمان بخلاف الحكماء فانهم حيث قالوا بالقدم الزمانى والحدوث الذاتى للعالم اصطلاحوا فى العدم على المعنيين حتى يتم امرهم .

والمصنف رحمه الله اشار بقوله : بالغير الى تعريف القدم الذاتى وبقوله : بالعدم الى تعريف القدم الزمانى على ما عليه الحكماء وتقدير كلامه : الوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير فقديم ذاتى او بالعدم فقديم زمانى والاى وان لم يؤخذ غير مسبوق بل مسبوقا بالغير فحادث ذاتى او بالعدم فحادث زمانى على ان يكون المراد بالعدم هو الزمانى المقابل للوجود وهذا الكلام كله ينطبق على الاقسام الاربعه التى ذكرها الحكماء وظاهر الشارح العلامة رحمه الله ان قول المصنف : بالغير اشارة الى تعريف الحكماء وقوله : بالعدم اشارة الى تعريف المتكلمين وعلى هذا فيؤخذ الغير اعم من العلة والعدم المجمع والعدم المقابل حتى يشمل تعريف الحكماء كلا القدمين

وكلا الحدوثين ويكون تقدير الكلام : الوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير فقديم ذاتي اوزماني والافحادث ذاتي اوزماني او اخذ غير مسبوق بالعدم فقديم والافحادث.

قول الشارح : وكذا اصناف التاخر والمعية - اما اقسام التاخر فقد ذكرت في ضمن الامثلة واما اقسام المعية فالمعية بالعلية كالمعلولين لعللة واحدة او العلتين على معلول واحد بالنوع كالشمس والنار اذا اوجدتا حرارة واحدة بالنوع فان امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد يختص بما اذا كان المعلول واحدا بالشخص والمعية بالطبع كجزئي العلة اذا لم يكن لاحدهما تقدم على الاخر كاجزاء المعاجين والمعية بالزمان كزيد وعمر و اذا ولدا في زمان واحد والمعية بالرتبة الحسية كالمأمومين في صف واحد بالنسبة الى الامام والعقلية كالخاصتين لحقيقة واحدة لم تكن احدهما تابعة للآخرى كالشهوة والغضب لنفس الحيوان والمعية بالشرف كالمعلمين عند معلم واحد .

قوله : ومثلوا بتقدم الامس على اليوم - والحكماء ادرجوا هذا في التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان عندهم هو كون المتقدم بحيث لا يمكن اجتماعه مع المتاخر بكمال حصوله واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذا لك ولا يلزم ان يكون للزمان زمان لان المتقدم بالزمان اذا لم يكن نفس الزمان فيحتاج الى الوقوع في الزمان واما الزمان فمتقدم بعض اجزائه على بعض هذا التقدم بنفسه كالوجود الحقيقي فانه موجود بنفسه وغيره موجود به .

قوله : وهذا الحصر استقرائي - زاد المتأخرون على تلك الاقسام الخمسة ثلاثة اقسام اخر : التقدم بالماهية ويقال له التقدم بالتجوهر ايضا والتقدم بالحقيقة والتقدم الدهري او السرمدى وتفصيلها يطلب من مظانها .

المسألة الرابعة و الثلاثون

(في مقولية التقدم ومقابله بالتشكيك وبعض احكام القدم والحدث)

قول المصنف : في انواعه - ارجع الشارح العلامة رحمه الله والشارح القديم

والقوشجى الضمير الى التشكيك وصاحب الشوارق ارجعه الى السبق وتقدير الكلام على الاول : ان الاضافة التى بين القسمين من السبق تكون محفوظة ثابتة بين القسمين من التاخر الذين هما المضافان للقسمين من السبق فى جميع انواع التشكيك وعلى هذا فالطرفان اى بين وفى متعلقان بتتحفظ وتقديره على الثانى : ان الاضافة الحاصلة فى انواع السبق اى بين النوعين من انواع محفوظة بين النوعين من انواع التاخر الذين هما المضافان للنوعين من انواع السبق وعلى هذا فيين متعلق بتتحفظ و فى متعلق بالاضافة والمال واحد بحسب المعنى الا ان الاول انسب باسلوب الكلام اذ على التقدير الثانى كان ينبغى تقدم قوله : فى انواعه على قوله : بين المضافين .

قول الشارح : وهو ان كل واحد من المتقدم الخ - هذا المعنى الذى ذكر اشتراكه بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو بعينه ذلك المعنى الذى ذكر اشتراكه بين الاصناف الخمسة فلا وجه لتكراره فلولم يكن قوله : فان كل واحد الى قوله : دون العكس كان الكلام تاما لان علة الخطاء مذكورة بعد ذكر مذهب اخرين .

قوله : وقال اخرون انه منقول بالتشكيك - اى اطلاق التقدم على هذه الانواع ليس على سبيل الاشتراك اللفظى بل هو معنى مشترك بينها لكنه مقول عليها بالتشكيك .

قوله : بما هو متقدم له شىء - هذا الشىء زيادة توجب الفضل للمتقدم على المتاخر فى وصف مشترك بينهما ويأتى تفصيله عند قول المصنف : والتقدم دائما بعارض الخ .

قوله : فى كتاب الاسرار - لم اظفر على هذا الكتاب واند كثيرا اتى باسمه فى هذا الكتاب وغيره ولعل البحث ان مفهوم التقدم كيف يقال بالتشكيك اذا حمل على اقسامه لان الموضوع فى هذا الحمل هو نوع من التقدم وهو ليس الانفس التقدم مع قيد فنسبة التقدم الى انواعه نسبة الذاتى الى ذى الذاتى فحمله عليها لا يكون بالتشكيك .

قول المصنف : التقدم دائما بعارض الخ - اعلم ان التقدم والتاخر من

الامور الاضافية المنتزعة العقلية ينتزعهما العقل من امور هي بالنسبة اليهما بمنزلة الاركان ليس لهما تحقق الا بها كسائر الانتزاعات التي تحققها بمناشى انتزاعها .

الاول : ذات المتقدم وذات المتأخر فان العقل يحمل التقدم والتأخر بالاشتقاق على الذاتين الموجودتين بعد كمال تلك الامور و انتزاعهما منها و قبل ذلك ليست الذات متقدمة ولاتأخرة .

الثاني : وصف لابد ان يكون كل من المتقدم والمتأخر متصفا به وهو الزمان في السبق بالزمان والمكان في السبق بالرتبة الحسية والمراتب العقلية في الرتبة العقلية والفضيلة المحققة للشرف في السبق بالشرف كالعلم و الرياسة و الشجاعة والوجوب في السبق بالعلية والوجود في السبق بالطبع و يقال لهذا الوصف ما فيه التقدم فان العلة متقدمة على المعلول في الوجوب وجزء العلة متقدم عليه في الوجود والمعلم مثلاً متقدم على المتعلم في العلم والجنس مثلاً متقدم على ماتحته في المرتبة والقريب من صدر المجلس متقدم على البعيد منه في المكان وزيد المتولد قبل عمر و متقدم عليه في الزمان وفي بعض العبارات اطلاق ملاك التقدم والتأخر على هذا المعنى واخذه مع ما فيه التقدم شيئاً واحداً .

الثالث : مبدء تؤخذ نسبة المتقدم والمتأخر اليه وهو في السبق بالزمان حد من حدوده في الماضي او الحال او المستقبل وفي السبق بالرتبة الحسية موضع قريب او بعيد من المتقدم او المتأخر كصدر المجلس او محراب المسجد او اول الصف او باب الدار او مقصد السير او غيرها وفي السبق بالرتبة العقلية بداية المراتب كالجنس العالي ان اخذ من الاعم او النوع الاخير ان اخذ من الاخص وفي السبق بالشرف نفس تلك الفضيلة من حيث هي هي كالعلم فانه من حيث هو هو ونفس حقيقته ينتسب المتقدم فيه والمتأخر فيه اليه ومن حيث اتصافهما به يكون ما فيه التقدم و قد يكون المبدء في هذا القسم من السبق واللحوق منشا انتزاع تلك الفضيلة ان كانت هي من الامور الاعتبارية الانتزاعية كالرياسة فان الاختيارات و التصرفات التي هي منشا انتزاع الرياسة مبدء تؤخذ نسبة المتقدم الرئيس والمتأخر المرؤوس اليه فان كان له

تلك الاختيارات والتصرفات اولا واكثر هو المتقدم الرئيس ومن كان له تلك ثانيا واول هو المتأخر الرؤوس وفي السبق بالطبع نفس الوجود من حيث حقيقته و في السبق بالعلية نفس الوجوب من حيث حقيقته حذوما مرفى السبق بالشرف .

الرابع : انتساب المتقدم والمتأخر الى ذلك المبدء اذ لو لم يعتبر هذا الانتساب لم يستقم امر التقدم والتأخر فان المتقدم والمتأخر بالزمان او المكان لا بد ان ينتسبا الى حد من حدود الزمان او موضع من المواضع حتى يقال للاقرب منه المتقدم وللأبعد منه المتأخر و ان المتقدم والمتأخر بالرتبة العقلية لو لم يعتبر نسبتها الى بداية المراتب من فوق او من تحت لم يمكن الحكم على احدهما بانه متقدم وعلى الآخر بانه متأخر وان المتقدم والمتأخر بكل من الشرف والطبع والعلية لا يمكن ان يحصل لهما عنوان التقدم والتأخر الا بالانتساب والقياس الى اصل الفضيلة او الوجود او الوجوب .

اذا علمت هذا فمراد المصنف بالعارض امر يحصل للمتقدم والمتأخر من اعتبار هذه الامور الثلاثة اى الوصف والمبدء والانتساب اليه وهو الوقوع فى الزمان المحدود المنتهى بالمبدء المفروض او الوقوع فى المراتب الحسية والعقلية فى التقدم والتأخر بالزمان او الرتبة والتفاضل الحاصل بين المتقدم والمتأخر فى السبق بالشرف وتأثير المتقدم فى المتأخر فى السبق بالعلية وحاجة المتأخر الى المتقدم فى الوجود فى السبق بالطبع ولك الخيار فى ان تسمى مجموع تلك الامور الثلاثة بملاك التقدم والتأخر او هذا الامر الحاصل منها .

ولا يخفى ان فى تفسير الشارح العلامة وغيره العارض بما ذكرنا فى الامر الثانى من الزمان والمكان وغيرهما تسامحا وخلافا لمراد المصنف اذ لم يقل : بعارض هو زمان او مكان او غيرهما بل قال بعارض زمانى اى منسوب الى الزمان وكذا غيره وفى كلام صاحب الشوارق ان المعنى المشترك بين انواع التقدم هو الذى يسمونه ملاك التقدم وما فيه التقدم خطأ ظاهر وان خالف هو نفسه فى كلامه الآخر .

تنبيه : ان نوع السبق بالشرف لا يختص بالفضائل بل ياتى فى الرذائل ايضا

كما قال الشيخ ابن سيناء على ما نقل صاحب الشوارق : ثم نقل اسم القبل الى الاشياء الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما انتهى ولعلمهم اکتفوا بذكر الشرف لا بآئهم عن ذكر مقابله.

تنبيه اخر : ان التقابل بين التقدم والتاخر تقابل التضاييف وبين كل واحد منهما والمعية تقابل التضاد لان التقدم يستدعي التاخر وبالعكس ولا يستدعي شىء منهما المعية ولكن المعية بنفسها يستدعي الطرفين كل منهما منتصف بمعية وهي تفارق التقدم والتاخر ايضا من جهة اخرى هي انها من الاضافات المتشابهة الاطراف كالاخوة وانهما من الاضافات المختلفة الاطراف كالاوبة والبنوة والعلية والمعلولية.

قول الشارح: اذا نظرت الى الماهية - مراده بها ذات المتقدم والمتاخر مع قطع النظر عن الملاك .

قوله: او مغاير - اى واما غيرهما .

قوله: لا ينتقرا - اى لا يلزم ان يكون كل حادث حادثا في زمان و كل قديم قديما في زمان لان نفس الزمان خارج عن هذه الكلية لانه سواء كان قديما كما يقول به الحكماء او حادثا كما يقول به المتكلمون لا يمكن ان يكون في الزمان للزوم التسلسل فيه.

قوله: واما القدم والحدوث بالمجاز - ويقال لهما الاضافيان.

قوله: ما لا يستطال زمانه - اى لم يكن طول زمانه في جانب الماضى بقدر القديم لو اخذ المبدء الحال كالأب والابن فان الابن حادث بالاضافة الى الأب لقصر زمانه بالنسبة اليه وان كان كلاهما حادثين بالمعنى الحقيقي.

قول المصنف والحدوث الذاتى: متحقق - سواء قلنا بقدوم العالم او حدوثه لان الحدوث الذاتى سواء فسر بمسبوقية الوجود بالعلة او بالعدم الذاتى لا ينافى سبق عدم المقابل على وجود العالم ولا عدم سبقه.

قول المصنف: و تصدق الحقيقة منهما - لو اخذ كلاهما ذاتيين او زمانيين او اضافيين واما لو اخذا بالتركيب فامكن الجمع والخلو اما الجمع فكما اذا اخذ

القديم زمانيا والحادث ذاتيا او اخذ القديم اضافيا والحادث ذاتيا او اخذ الحادث زمانيا والقديم اضافيا واما الخلو فكما اذا اخذ القديم ذاتيا والحادث زمانيا او اخذ القديم ذاتيا والحادث اضافيا هذا على ما عليه الحكماء واما المتكلمون حيث لم يكن عندهم الا الزمانى منهما و الاضافى فعلى مذهبهم يوخذ التركيب منهما فيجتمع القديم الاضافى مع الحادث الزمانى .

المسألة الخامسة والثلاثون

(فى خواص الواجب)

قول المصنف: ومن الوجوب الذاتى والغيرى- هذا عطف على ما قبله و تقديره : وتصدق الحقيقية من الوجوب الذاتى والوجوب الغيرى اى كما تصدق المنفصلة الحقيقية فى تلك القضية بجعل الموجود مقسما الى القديم والحادث كذلك تصدق الحقيقية فى هذه القضية بجعله مقسما الى الواجب بالذات والواجب بالغير و ذكر هذه مع انه تكرر لما سبق اذ علم سابقا فى المسألة السابعة والعشرين ان الوجوب اما بالذات واما بالغير لا اشتراكها مع ما قبلها فى المقسم الذى هو الموجود بخلاف المنفصلة الحقيقية بين الواجب والممكن والممتنع فان المقسم فيها المعقول كما مر فى المسألة الرابعة والعشرين هكذا قال صاحب الشوارق.

ان قلت : قول المصنف فى المسألة السابعة والعشرين : والوجوب شامل للذاتى وغيره عين هذا المضمون والمقسم فيما هناك وفيما هنا هو الوجوب قلت : ليس كذلك اذ هناك جعل الوجوب مقسما الى الذاتى والغيرى وهنا جعل الموجود مقسما الى الواجب بالذات والواجب بالغير كما فعله الشارح العلامة لان كلام المصنف هنا ليس نفس المنفصلة الحقيقية بل هو اشارة الى ما تنعقد منه لان من فى كلامه نشوية ابتدائية وتقدير كلامه : ان القضية المنفصلة التى مقسمها الموجود تنعقد وتصدق من الوجوب الذاتى والغيرى ويقال : الموجود اما واجب بالذات او واجب بالغير.

والشارح القديم احتمل ان يكون القسمان فى القضية القديم بالذات والقديم

بالغير فقال : ويمكن ان يكون المراد بالذاتى والغيرى القدم الذاتى والقدم الغيرى
 وحينئذ ينبغى ان تحمل الحقيقية على القسمة الحقيقية وهى التى لا يمكن ان يتبدل
 احد القسمين بالآخر ليستقيم لان القدم الذاتى والغيرى لا يكون بينهما انفصال
 حقيقى لجواز ارتفاعهما فى الحادث الزمانى اللهم الا ان يجعل مورد التقسيم القديم
 لا الوجود انتهى وانما ابدء هذا الاحتمال مع ان الذاتى والغيرى نعتان للوجوب
 المذكور فى المتن فلا يتطرق هذا الاحتمال لان الشرح القديم كالشوارق ليس فيه
 لفظ المنعوت اعنى الوجوب .

اقول : وههنا احتمال ثالث وهو ان لا يكون هذا الكلام عطفاً على ما قبله بل
 تكون الواو للاستيناف ومن الوجوب خبراً مقدماً وما بعده مبتدأً مؤخراً وتقدير
 الكلام : والوجوب منه ذاتى ومنه غيرى وهذا وان كان تكراراً لما فى المسألة السابعة
 والعشرين بعينه ولكن كرره توطئة لما بعده من قوله : ويستحيل صدق الذاتى على
 المركب الخ وما فعل الشارح رحمه الله من قطع هذه الجملة عما قبلها ودرجها فى
 المسئلة التالية يدل على كون الواو للاستيناف الا ان جعلها واحدة من خواص الواجب
 عجيب جداً لان كون الشئ اذا كان شيئاً مخصوصاً استحالة ان يكون غيره ليس يختص
 بالواجب بالذات ولا فائدة فى ذكره والشاهد على ذلك انه يمكن ان نعكس الامر
 ونجعله من خواص الممكن ونقول : ان الشئ الواحد اذا كان واجباً لغيره استحالة
 ان يكون واجباً لذاته وانه لم يعد احد من الشراح والمحشين ذلك من خواص الواجب
 بل ذكروا استحالة صدق الذاتى على المركب وعدم كونه جزءاً من غيره وعدم زيادة
 وجوده عليه الذى جعله الشارح العلامة مسألة براسها خواص ثلث للواجب ولعل
 ما حمله رحمه الله على ذلك لزوم التكرار وقد سمعت توجيهه بوجوه ثلاثة.

قول الشارح : لان كل مركب مفتقر الى اجزائه الخ - قياس من الشكل الاول
 ينتج ان كل مركب ممكن فلو كان الواجب مركباً لكان ممكناً وهذا خلف ويمكن ان
 يرتب القياس من الشكل الثانى ويقال : ان كل مركب مفتقر الى اجزائه ولا شئ من
 الواجب الذاتى بمفتقر لان الافتقار مطلقا ينافى الوجوب فلا شئ من المركب بالواجب

الذاتى وهذا الاستدلال على ما ترى كظاهر كلام المصنف ينفى التركيب من الاجزاء عن الواجب مطلقا سواء كانت الاجزاء خارجية او عقلية لان افتقار الشئ فى اى جهة من جهاته كان يستلزم امكانه لان الواجب بذاته واجب من جميع جهاته فلا وجه لما صنع صاحب الشوارق من صرف كلام المصنف عن ظاهره الى نفى التركيب من الاجزاء الخارجية عن الواجب وجعل نفى التركيب من الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة فى كلامه اى عدم زيادة وجوده عليه الذى جعله الشارح العلامة مسألة براسها .

قوله : على ما ياتى - فى المسألة الثالثة من الفصل الثانى .

قوله : قال بعض المتأخرين - هو الفخر الرازى قال فى الفصل الثالث من الباب الاول من الاهيات المباحث المشرقية بعد ذكر هذا الدليل : و قال بعضهم البرهان لم يدل الا على موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم ان الموجود المركب من امور يمتنع ارتفاع كل واحد منها يكون ايضا ممتنع الارتفاع فحينئذ يكون صالحا لان تنقطع عنده سلسلة الحاجة فتقول فى جوابه ان كل واحد من اجزائه لو كان واجبا لذاته لكان واجب الوجود لذاته اكثر من واحد و قد ابطالنا ذلك فاذن واجب الوجود منها جزء واحد وباقى الاجزاء ممكن فالمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الممكنة ايضا ممكن فيكون واجب الوجود على كل حال ممكنا هذا خلف

قوله : لافتقاره الى الاجزاء الواجبة - لان استغناء كل جزء لا يستلزم

استغناء المجموع من حيث هو مجموع والواجب المفروض هو المجموع من حيث هو هو

قول المصنف : ولا يكون الذاتى جزء من غيره - اى جزء واقعيلا اعتباريا

اقول : كل مركب لا بد ان تكون اجزائه متميزة حتى يكون مركبا والتمايز

اما فى العقل فقط فهو المركب العقلى او فى الخارج فهو المركب الخارجى وان

كانت الاجزاء فى التركيب الخارجى ايضا قابلة للتصور و المراد بالتمايز الخارجى

هو كون الاجزاء بحيث يكون لكل واحد منها ثبوت على حiale فى الخارج والتمايز

العقلي ما لا يكون كذلك بل يكون الثبوت في الخارج لجزء والجزء الاخر يكون ثابتا بذالك الجزء كالكلى الطبيعى الثابت بثبوت الفرد والماهية المتحققة في الخارج بتحقيق الوجود .

ثم التركيب على انحاء وسياتى بيانها في الفصل الثانى فى المسألة الرابعة والواجب بالذات لا يكون جزء من مركب باى نحو كان من انحاء التركيب الاعتبارى النحس وهو اعتبار السجموعية لاعداد موجودات يكون احدها الواجب كما فى قوله تعالى : ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا و كما فى قولنا : الموجودات باسرها .

والشارح العلامة ذكره هنا قسمين من التركيب الاول : التركيب الذى يكون فى المركب العنصرى بسبب انفعال كل من العناصر عن الآخر حتى يحصل مزاج كما فى المعدن والنبات والحيوان وهذا ظاهر الانتفاء عن الواجب تعالى لان الانفعال يستلزم التغير والتاثر وهما مستحيلان عليه فلو كان الواجب جزء من المركب هذا التركيب لزم انفعاله عن الاجزاء الاخر وهذا مراد الشارح العلامة بالمركب الحسى و ان كان الحسى اعم منه لانه شامل للاعتبارى والمركب من الموضوع والعرض الثانى : التركيب من الجنس والفصل والواجب يستحيل ان يكون جنسا لشيء او فصلا لشيء لان الجنس يحتاج الى الفصل فى التحصل والفصل يحتاج الى الجنس فى التقوم والاحتياج مطلقا ينافى الوجوب الذاتى .

واما استحالة كون الواجب جزء من غيره مطلقا فلانه لو كان جزء خارجيا غير اعتبارى لزم ان يكون حالا فى الجزء الاخر او محلاله كما فى المركب من المادة والصورة والمركب من الموضوع والعرض وكلاهما مستحيلان فى الواجب لما ياتى فى المسألة الثالثة عشرة والمسألة السادسة عشرة من الفصل الثانى من المقصد الثالث ولو كان جزء عقليا جنسا او فصلا لزم افتقار الواجب كما مر انفا او جزء عقليا ماهية لزم افتقاره ايضا لان الماهية مفتقرة فى التحقق الى الوجود او جزء عقليا

وجودا لشيء لزم ان يكون الواجب امر اعتباريا لان الوجود الذي هو جزء المركب من الماهية والوجود امر اعتباري اذ هو ليس بحسب الخارج جزء لشيء ادفى الخارج اما وجود لا غير على القول باصالته او ماهية لا غير على القول باصالتها فالواجب ليس جزء من غيره مطلقا .

المسألة السادسة والثلاثون

(فى ان وجود الراجب تعالى و وجوبه نفس حقيقته)

قوله : المسألة السادسة و الثلاثون - الانسب جعل هذه من تنمة المسألة السابقة كما فى سائر الشروح لانها خاصة ثالثة للواجب .

قول المصنف : ونسبته - اى نسبة الوجود الى الواجب التى هى الوجوب .

قوله : عليه - متعلق بيزيد .

قوله : والا لكان ممكنا - ناظر الى الجميع اى لو كان الواجب الذاتى مركبا او جزء مركب او زائدا عليه وجوده او وجوبه لكان ممكنا وهذا خلف .

قوله : فيما خلف - لم يذكر هذا المطلب الاشارة فى المسألة السابعة والعشرين بقوله : الوجوب قد يكون ذاتيا الخ وفى المسألة الحادية والثلاثين بقوله : الوجوب هو تاكد الوجود وقوته .

قوله : هذا جواب من استدلال الخ - استدلال الفخر الرازى فى المباحث المشرقية فى الفصل الخامس من الباب الاول من الامور العامة بهذين الدليلين على ان وجود الواجب ليس نفس حقيقته واتى هناك بدليلين آخرين لم يذكرهما المصنف رحمه الله هنا والاعتراضان المذكوران ايضا فى كلام الفخر الرازى فى ذلك الفصل من كتابه ومنشأ غلطه فى الكل عدم الفرق بين الوجود الخاص والوجود العام المشترك المنتزع نعم لو قال احد بان الوجود العام عين حقيقة الواجب كان كل ما قال الفخر الرازى فى جوابه حقا ولكن لم يقل به عاقل .

و اما مذهبه و مذهب كثير من المتكلمين فان الواجب ماهية

مجهولة الكنه والوجود زائد عليها كالممكنات و يرد ان تلك الماهية المجهولة لو كانت حقيقة الوجود فالنزاع لفظي لان الحكماء معترفون ايضا بان الوجود العام زائد على حقيقة الواجب ولولم تكن ذلك فحقيقة الواجب محتاجة الى الوجود فيكون ممكنا كما اشار اليه المصنف في كلامه وشرحه الشارح العلامة في ذيله بقوله: لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائدا الخ .

قوله : وتقرير الدليل الخ - حاصل الاستدلال انه ليست حقيقة الواجب تعالى معلومة بالبرهان والاتفاق ووجوده تعالى معلوم فليست حقيقته عين وجوده لان ما لم يكن معلوما غير ماهو معلوم وحاصل الجواب البحث في الكبرى لان المراد بالوجود الماخوذ فيها ان كان العام لم يقل احد انه عين حقيقة الواجب و ان كان الخاص فهو غير معلوم لنا ايضا .

قوله : لانهاية لها بالقوة - اى ليست تلك الانواع الغير المتناهية موجودة بالفعل بل هو كالجسم الممتد الواحد له شانية ان يتجزى الى جزئين ما يبقى منه شىء ولا يقف الى حد لم يكن له شانية ذلك و كالعدد فانه لا يقف الى حد لا يمكن فيه ان يفرض عدد فوقه وان كان الموجود منه فى الخارج متناهيا ويقال له الا لانهاية اللايقفية فكما ان كل مرتبة من مراتب العدد نوع خاص كذا لك كل ما يفرض بين طرفي التضاد من مراتب الالوان نوع خاص مغاير لما هو قبله وما هو بعده وان لم يكن له اسم خاص بل الاسم الخاص لعدة من تلك الانواع فان الحمرة مثلا اسم لانواع كثيرة من الالوان واما ان كل مرتبة من مراتب الحمرة مثلا و كذا سائر الالوان نوع مباين لمرتبة اخرى فسيأتى بيانه فى المسالة السادسة من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى انشاء الله تعالى .

قوله : ويكون ذلك المعنى - اى معنى البياض والحمرة والسواد مثلا .
قوله : التى لا اسماء لها بالتفصيل - صفة للوجودات بل الاسماء انما وضعت للماهيات لا لوجوداتها .

قوله : فى شرح الاشارات - فى اواسط النمط الرابع فى ضمن مقدمات

مسألة التوحيد .

قول المصنف : على ما سلف - في المسألة السابعة عشرة .

قول الخارج : عن السؤال الثاني - اى الاعتراض الثانى الذى اوردده الخصم على دليل الحكماء .

قوله : العلة القابلية للوجود - المراد بها الماهية التى تقبل الوجود من حيث هى هى فان الخصم قايس بينهما وقال : كما ان الماهية من حيث هى هى قابلة للوجود فلتكن من حيث هى هى فاعلة له لان العقل كما يحكم بتقديم الفاعل على المفعول يحكم بتقديم القابل على المقبول فحيث لا يكون تقدم الماهية القابلة للوجود على الوجود بالوجود لاستلزامه المحالات المذكورة لا يكون تقدم الماهية الفاعلة له عليه به ايضا فلا يلزم المحالات والجواب ان الماهية القابلة للوجود ليست كسائر القوابل فى وجوب تقدمها على العوارض المقبولة فان العقل لا يحكم بتقديم الماهية على الوجود اذ ليس الوجود الا كون الماهية وحصولها كما مر فى المسألة الخامسة بل ليس فى الواقع قبول وانما هو فى العقل بعد تحليل الموجود الى الماهية والوجود **قوله :** الممكن المعدوم - فى هذا التعبير مسامحة والمراد به الماهية من حيث هى هى التى يلزمها العدم الذاتى .

قوله : قال والوجود من المحمولات الخ - كان ينبغى ان يجعل هذا وما بعده الى المسألة اللاحقة مسألة براسها لانه مطلب على حدته .

قول المصنف : والوجود من المحمولات العقلية - اى ليس صفة خارجية كالبياض وقوله فيما بعد : وهو من المعقولات الثانية لازم ذلك اذ كل محمول عقلى معقول ثان وكل معقول ثان محمول عقلى ويأتى بيانه عن قريب .

قوله : لامتناع استغناؤه عن المحل - اشارة الى انه ليس بجوهر والمراد به الوجود العام لا الخاص فلا يرد النقص بوجود الواجب الخاص المستغنى عن المحل فان حكم الوجود العام من حيث هو هو غير حكم الخاص و اما امتناع استغناؤه عن المحل فلانه عارض زائد على الماهيات كلها والمراد بالمحل هو الماهية لكنها فى العقل .

قوله : و حصوله فيه - اى ولا متناع حصوله فى المحل الخارجى وهذا اشارة الى انه ليس عرضا خارجيا لما ذكره الشارح العلامة رحمه الله فاذا لم يكن جوهرًا ولا عرضا خارجيا فهو عرض ذهنى والعرض الذهنى محمول عقلى .

قول الشارح : من المحمولات العقلية الصرفة - اى ليس ك بعض المحمولات يوجد فى الخارج ويوجد فى العقل بل هو انما يوجد فى العقل وللعقلية الصرفة معنى آخر يجىء بيانه قريبا .

قوله : وتقريره الخ - لو اسقط هذا التفصيل وقال : لو كان ثابتا فى الاعيان فهو اما ان يكون جوهرًا واما ان يكون عرضا الخ لكان اولى لانه لو كان نفس الماهية لكان ايضا اما جوهرًا واما عرضا اللهم الا ان فائدته التنبيه على غلط القائلين بالعينية بانه كيف يكون عين الماهية و الماهية اما جوهر و اما عرض و هو ليس بجوهر ولا عرض .

قوله : فلما تقدم - فى المسالة الثالثة .

قول المصنف وهو من المعقولات الثانية - اعلم ان المعقول الثانى عرف بتعاريف اسدها هو المفهوم الذى لا يمكن ان يكون له فرد فى الخارج ويلزم هذا ان لا يكون حقيقة جوهرية بل عرضية و يكون عروضه فى العقل لا فى الخارج لان الجوهر اخذ فى حده امكان الوجود فى الخارج والعروض الخارجى يستلزم ان يكون لمفهوم العارض فرد فى الخارج .

ثم ان المفهوم اما ان يكون ذاتيا للمصداق كالانسان لزيد والحيوان للانسان والعلم لعلم زيد واما ان لا يكون كذلك وهذا اما منضم اليه انضماما سواء كان لازما كالحرارة للنار والشكل للجسم او عارضا كالبياض للجسم واما منتزع من صميم ذاته كالامكان من الماهية والوجود من الوجود واللزوم من النار والحرارة والكلمية من طبيعة الحيوان وغير ذلك وهذا الاخير لا يمكن ان يعقل الا بعد تعقل ما ينتزع منه ويقال له منشأ الانتزاع لان العقل لا يعقله الا بعد انتزاعه ولا ينتزعه الا بعد ان يعقل منشأه وهذا هو المعقول الثانى اى المعقول المتأخر عن المعقول الاخر قبله ثم انه

يحمل بالاشتقاق على منشاء ويقال له المحمول من صميمه اى المحمول المنتزع من صميم موضوعه كما ان القسم الثانى يحمل على الموضوع ايضا بالاشتقاق ويقال له المحمول بالضميمة اى المحمول المنضم الى الموضوع واطلاق المصداق على الموضوع فى القسم الثانى والثالث انما هو باعتبار صدق المفهوم عليه بالاشتقاق وفى الحقيقة ليس مصداقا لان المصداق هو الفرد من حقيقة المفهوم .

ثم ان منشا الانتزاع اما ان لا يوجد الا فى العقل كالكلى المنتزع منه الكلية وطبيعة الحيوان المنتزع منها الجنسية وطبيعة الانسان المنتزع منها النوعية و اما ان يوجد فى الخارج كما يتصور فى العقل كالشئ المنتزع منه الشيئية والواحد المنتزع منه الوحدة و اللازم المنتزع منه اللزوم و معلوم ان الاتصاف والعروض كليهما فى الطائفة الاولى فى العقل واما فى الطائفة الثانية فالعروض فى العقل والاتصاف فى الخارج لما بينا فى اخر المسالة الثالثة وعلى ذلك فالمعقول الثانى لا يوجد الا فى العقل وليس له فرد موجود فى الخارج والفلسفى يبحث عن الطائفتين جميعا والمنطقى يبحث عن الاولى فقط ويطلق على الاولى المحمولات العقلية الصرفة لان موضوعاتها ايضا هى فى العقل وتبين من ذلك كله ان كل معقول ثانى محمول عقلى و كل محمول عقلى اى كل محمول لم يكن له فرد فى الخارج معقول ثانى .

قول الخارج : وليس الوجود ماهية خارجية — اى ليس له فرد فى الخارج لان الوجود الحقيقى فى الخارج على القول باصالته ليس فردا لمفهوم الوجود بل منشا لانتزاعه .

قوله : هو وجود اوشى — اى شئ ؛ من حيث هو هو والشئ من حيث هو هو انما هو الشيئية فلا يرد ان فى الكلام تناقضا .

قوله : من معقولية ذالك — اى من معقولية الحجر وغيره فى الخارج يلزم ان يعقل وجوده وبعبارة اخرى اذا لاحظ العقل حجرا او شجرا فى الخارج انتزع منه عنوان الوجود .

قوله : والمشروطة — اى الوجوب والامتناع بالغير .

اعلم ان الوجوب والامكان كالوجود من الطائفة الثانية اى من المعقولات الثانية التى يكون اتصاف الشئ بهما فى الخارج وعروضهما فى الذهن واما الامتناع فكالعدم عروضه فى الذهن واما اتصاف الموضوع بهما فقد توهم انه ايضا فى الذهن لعدم تحقق الموضوع فى الخارج لكنه ليس كذلك بل اتصاف الماهية بهما يكون باعتبار الخارج لان الممتنع والمعدوم اذا تصورهما العقل فباعتبار انهما فى العقل لا يحمل عليهما الامتناع والعدم بل العقل عند تصورهما يفرضهما فى الخارج ويحكم عليهما بالامتناع والعدم فمامر فى اخر المسالة الثالثة من ان مناط الاتصاف فى الخارج وجود المعروض فيه فقل فيه بالتعميم من جهة كون المعروض موجودا فى الخارج واقعا او فرضائيا يلزم ذلك ان لا يكون الموضوع موجودا فيه بحسب الواقع فهما كالثلاثة الاولى من الطائفة الثانية .

قوله : قد سبق البحث فيه - فى المسالة السادسة والعشرين .

قوله : وكذا الماهية ايضا الخ - اعلم ان الماهية لها مصاديق كالانسان والحيوان والعلم والحجر والشجر وليست هذه المصاديق معقولات ثانية بل العقل اذا لاحظ حقيقة الانسان مثلا وقاسه الى افراده يرى انه يقع جوابا اذا سئل عن حقيقة زيد وعمرو وبكر مثلا بما هو فكون الانسان ماهية لافراده وصف عقلى زائد على حقيقة الانسان يعرض عليها عند قياس العقل ذلك القياس وهذا الوصف هو المراد بالماهية ههنا وهو معقول ثان من الطائفة الاولى .

المسالة السابعة والثلاثون

(فى احكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار الذهن)

قول المصنف : وللعقل ان يعتبر الخ - اعلم ان مناط التناقض ثبوت شئ فى ظرف ولا ثبوته فيه سواء كان الظرف الخارج او الذهن فان ثبوت صورة فى الذهن ولا ثبوت تلك الصورة فيه تناقض كثبوت شئ فى الخارج ولا ثبوته فيه فلا وجد لتخصيص التناقض بالوجود الاصيل كما يتراءى من كلام صاحب الشوارق رحمه الله

والعقل يحكم باستحالة ذلك كله بالبدية وفي هذا الحكم لابد للعقل ان يحضر الطرفين معا اى الثبوت واللا ثبوت حتى يحكم باستحالة الاجتماع بينهما فاستشكل بان حضورهما عند العقل معا هو اجتماعهما فكيف يحكم باستحالته والجواب ان اجتماع صورتى النقيضين ليس باجتماع النقيضين والمستحيل هو الثانى الذى هو ثبوت شى فى ظرف ولا ثبوته فيه لا الاول الذى هو ثبوت صورة شىء فى الذهن وثبوت صورة نقيضه فيه فان الثبوتين ليسا بمتقابلين لان انتقاش مفهوم الثبوت فى الذهن لا يزاحم انتقاش مفهوم اللا ثبوت فيه بل التقابل بين انتقاش مفهوم فيه ولا انتقاش ذلك المفهوم بعينه .

ثم ان احضار صورة الثبوت وصورة اللا ثبوت اما ان يكون باعتبار الثبوت واللا ثبوت فى الخارج بان يحكم العقل بان ثبوت هذا الشىء فى الخارج ولا ثبوته فيه لا يجتمعان واما ان يكون باعتبارهما فى الذهن بان يحكم بان ثبوته فى الذهن ولا ثبوته فيه لا يجتمعان والى الاول اشار الشارح رحمه الله بقوله : فيتصور صورة ما الخ والى الثانى بقوله : وقد يتصور الذهن صورة ما الخ .

قول الشارح : بل بالاعتبار الذى ذكرناه - اى اعتبار نفس الامر الشامل للخارج والذهن الذى هو اعتبار نفس الثبوت واللا ثبوت لاعتبار حضور صورتيهما فى الذهن .

قول المصنف : وعدم العلم بان يمثل فى الذهن ويرفعه الخ - هذا جواب شبهة معروفة بشبهة العلم المطلق فان القوم قالوا : العلم المطلق لا يصح الحكم عليه واستشكل عليهم بان هذا الكلام حكم عليه فيناقض مضمونه فاجيب بان العقل يمثل صورة العلم المطلق فى الذهن فيحكم عليه بعدم صحة الحكم عليه بمعنى ان هذا الثابت فى الذهن محكوم بعدم امكان الحكم عليه اذا رفع عن الذهن فالحكم عليه فى هذا الكلام باعتبار انه ثابت فى الذهن وعدم امكان الحكم عليه باعتبار رفعه عن الذهن وتصور هذا الرفع هو تصور عدم العلم المصحح لذلك الحكم والحاصل ان معنى قولنا : العلم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المفهوم المتمثل فى الذهن

لولم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه .

ان قلت : ان هذا لا يختص بالعدم المطلق فان كل شيء لولم يكن متمثلا في
الذهن امتنع الحكم عليه باى شيء فرض لان الحكم من الامور الذهنية يستدعى
تمثل الطرفين فيه قلت : ان المراد بامتناع الحكم عليه انه ايس له في نفس الامر
حكم ولا يمكن ان يكون له لان العدم المطلق ليس له نفس الامرية غير تمثيل مفهومه
في الذهن حتى يثبت له في نفس الامر حكم بخلاف الموجودات فان احكامها النفس
الامرية ثابتة لها في صقع الحق ولولم يكن ذهن في الوجود .

قوله : وهو ثابت باعتبار قسم باعتبار - يعنى ان العدم ثابت باعتبار انه متمثل
في الذهن وقسيم للثابت اى غير ثابت باعتبار انه مرفوع عن الذهن هذا هو الظاهر
من كلام المصنف والملائم لان يكون جوابا عن تلك الشبهة ويحتمل بعيدا ان يرجع
ضمير هو الى عدم العدم يعنى ان عدم العدم ثابت باعتبار انه متصور و قسيم للثابت
باعتبار انه سلب للثابت في الذهن وسلب الثابت قسيم للثابت والشارح العلامة ذهب
في الشرح الى هذا الاحتمال .

قول الشارح : ويمكنه ان يقسمه الى جميع الماهيات - اى ويمكن
العقل ان يضيف العدم المطلق الى جميع الماهيات ويقيده بكل ماهية والمراد بالماهية
ما هو بالمعنى الاعم الشامل للمواجب والممكن .

قوله : فيمكنه ان يلحظه باعتبار نفسه - اى فيمكن العقل ان يلحظ العدم
مضافا الى نفسه ومقيدا بها .

قوله : ويكون ثابتا باعتبار تصوره - يعنى ويكون رفع تلك الصورة اى صورة
العدم ثابتا باعتبار انه متصور .

قوله : يتصور - خبر لان اى ان رفع الشوت يتصور .

قوله : له ايس الخ - هذا الجار متعلق يتصور يعنى يتصور الرفع مضافا الى
العدم الذى ليس بثابت ولا متصور اصلا لافى الذهن ولا فى الخارج بعد اضافة الرفع اليه

قوله : وهو ثابت باعتبار الخ - اى الرفع ثابت باعتبار انه متصور في الذهن

وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلب للعدم المتمثل الثابت في الذهن .
قوله : ولا استبعاد في ذلك - اى فى ان يكون شىء قسما لشيء وقسيماله باعتبارين .

قوله : والحكم على رفع الثبوت المطلق الخ - اى على العدم المطلق اذ رفع الثبوت هو العدم والمطلق نعت للرفع وهذا اشارة الى جواب تلك الشبهة .
قول المصنف : ولذا يقسم الموجود الخ - يعنى ولان العقل له ان يتصور عدم جميع الاشياء يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه .

اعلم ان هذا ايضا جواب عن شبهة اوردت على قولهم : الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت فيه وهى ان هذه القضية شرطية منفصلة والحكم بالاتصال بين شيئين يستلزم تصورهما وثبوتهما في الذهن فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه وهذا تناقض والجواب ان العقل حيث ان له ان يتصور عدم جميع الاشياء فله ان يتصور عدم ما وجد فيه فصورة غير الثابت الحاصلة فيه قسم من الثابت باعتبار حصولها فيه وقسيم له اى غير ثابتة فيه باعتبار انها مرفوعة عن الذهن لتصور العقل عدمها فهذه القسمة بعد تصور العقل عدم هذه الصورة عن الذهن .

قول الشارح : هذا استدلال الخ - يعنى ان المصنف استدل بهذه القسمة على ان العقل يتصور عدم جميع الاشياء .

اقول : ظاهر كلام المصنف عكس ذلك لانه استدل بتصور العقل عدم جميع الاشياء على هذه القسمة لمكان اللام الداخلة على اسم الاشارة الى تصور العدم والعجب انه فى بيانه جرى هذا المجرى .

قوله : فقد تصور الذهن الخ - جواب عن الشبهة .

قوله : من حيث انه سلب له فى الذهن - الحق ان يقال : من حيث انه مسلوب عن الذهن لتصور العقل رفعه عن الذهن .

قول المصنف : واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها - يعنى اذا كان الموضوع والمحمول كلاهما من الموجودات الخارجية .

اعلم ان القسمة بحسب التصوير الى الاربعة ولكن كون الموضوع من الامور
الذهنية والمحمول من الامور الخارجية غير متحقق اصلا لان المحمول الموجود
في الخارج يستدعي الموضوع الموجود فيه فلذا ذكر الشارح العلامة رحمه الله
اقسامها الثلاثة .

قوله : وجب التطابق في صحيعه - اي وجب التطابق بين النسبة الذهنية
والنسبة الخارجية في صحيع الحكم وسياتي المراد بالحكم قريبا وهذا مناط صحة
القضية وصدقها اذا كان الحكم فيها بالامور الخارجية على الامور الخارجية و كون
النسبة خارجية باعتبار وجود طرفيها في الخارج .

قوله : والا فلا - اي وان لم يكن الحكم كذلك بان يكون من القسمين
الاخيرين المذكورين في كلام الشارح فلا يجب مطابقة النسبة الذهنية لما في الخارج
بل لا يمكن ذلك ويكون مناط الصحة والصدق مطابقتها لما في نفس الامر .

قوله : باعتبار المطابقة لما في نفس الامر - اقول : ههنا بحثان الاول : ما
معنى نفس الامر ؟ والثاني : ما معنى المطابقة لما في نفس الامر ؟
اما نفس الامر : فمعناه ذات الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر من ان
يدركه مدرك او بقاء عليه برهان او يوجد في ظرف فما يقع في مدرك من المدارك
ويتصور بالة من الات التصور فاما ان يكون له نفسية غير حيثية كونه واقعا في ذلك
المدرك كقولنا : الجسم متشكل والانسان ممكن والامكان لازم للممكن و الاربعة
زوج فان تشكل الجسم و امكان الانسان و لزوم الامكان للممكن و زوجية الاربعة
وامثالها من الواقعيات هي امور لها في حدودها نفسيات يمكن ادراكها و اقامة
البرهان عليها واما ان لا يكون له نفسية غير تلك الحيثية كوجوب الانسان بالذات
وزوجية الخمسة وعدم لزوم الامكان للممكن والعدم المطلق فانها ليس لها في حدودها
نفسيات ولا يمكن اقامة البرهان عليها ولا ادراكها من نفس الامر بل هي في الذهن
ليس الا بالفرض وبعبارة اخرى ان نفس الامر في مقابل الفرض فان امكان الممكن
وان كان يكون وجوده في العقل بالاعتبار والانتزاع ولكن نفسيته اي ماهيته بالمعنى

الاعم في مرتبتها محفوظة بحفظ الحق اذلا وابدا من دون ان يفرضه فارض في صقع
الفرض او يدركه مدرك بخلاف زوجية الخمسة و وجوب الانسان و امثالهما فانها
ليست كذلك بل ليس لها نفسية الامفروضيتها من فارض في ذهنه ومضوعيتها من شيطان
المتخيلة فما كان له نفسية واقعية سواء كان من الموجودات الخارجية او الموجودات
الذهنية بمعنى ان لم يكن له وجود الازهنا كالامكان و الانسان والحيوان و النسبة
بينهما فله حيثيتان اذا وقع في ذهن من الازهان : الحيشية النفس الامرية و حيشية
كونه في الذهن كقولنا : الاربعة زوج بخلاف ما لم يكن له نفسية واقعية كقولنا :
الخمس زوج فانه ليس له الاحيشية كونه مفروضا في الذهن فمعنى المطابقة لنفس
الامر هو تطابق الحيشيتين بان يكون ما في الذهن واجدالهما كما في قولنا : الانسان
ممکن والانسان جسم والامكان كيفية النسبة وعدم المطابقة فيما نحن فيه هو السلب
بانتفاء الموضوع اى لم يكن له حيثيتان حتى تتطابقا فقولنا : الانسان ممكن له نسبتان
نسبة ذهنية و نسبة نفس الامرية و اما قولنا : الانسان واجب بذاته فليس له الا
نسبة ذهنية .

واعلم انه قدمضى منا في اواخر المسالة الثالثة ان الامر الذهني غير الامر
الكائن في الذهن فان الاول اخص من الثاني فاذا تذكرت ذلك فالنسبة بين الامر
الذهني وماله نفس الامر عموم من وجه اذ بعض الامور الذهنية ليس له نفس
الامر كزوجية الخمسة ووجوب الانسان وبعض ماله نفس الامر ليس من الامور الذهنية
بل الخارجية كبياض الجسم و كل حقيقة في الخارج وبعض الامور الذهنية له نفس
الامر كامكان الانسان ، والنسبة بين الامر الكائن في الذهن وماله نفس الامر عموم
من وجه ايضا اذ بعض ماله نفس الامر لا يقع في الذهن كحقيقة الواجب وبعض ما يقع
في الذهن ليس له نفس الامر كزوجية الخمسة وبعضه له نفس الامر كامكان
الانسان ، والنسبة بين ماله نفس الامر و الامر الخارجى عموم مطلق لان كل ما هو
في الخارج فله نفس الامر وبعض ماله نفس الامر ليس في الخارج كالامور الاعتبارية ،
واما النسبة بين الامر الذهني والخارجى فهي التباين الكلى لان الامر الذهني قد اخذ

في حده عدم وقوعه في الخارج ، واما النسبة بين الامرا لكائن في الذهن والخارجي فعموم من وجه لان بعض الكائن في الذهن لا يكون في الخارج كالمواد الثلاث وسائر الامور الاعتبارية وبعض ما في الخارج لا يقع في الذهن كحقيقة الواجب تعالى فانها لاتقع في مدرك من المدارك وبعض الكائن في الذهن يكون في الخارج كالانسان .

تحقيق وتوضيح : ان ما ذكر من معنى نفس الامر يرجع في الواجب الى حقيقته وفي الممكنات الى مرتبة ماهياتها بمعنى انها مع قطع النظر عن الوجودين لها تقرر ونفسية في مرتبة الماهية بخلاف زوجية الخمسة والعدم المطلق وقدم العالم مثلا فانها لاماهية ولا نفسية لها الا بحسب وجوده في الذهن بالفرض و لا كلام لنا الان في معنى تقرر الماهية فان الحكماء والمتكلمين والصوفية اختلفوا فيه فكل قوم ذهبوا الى مذهب وبالذي ذكرنا صرح صاحب الشوارق حيث قال : بل نقول مرتبة تقرر الماهية سابقة على تقرر الوجود مطلقا فادرا كنا الاربعة زوجا مسبوق على كون الاربعة زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ماهيتها زوج وليس الزوجية بالقياس الى الخمسة كذا لك انتهي .

ثم يمكن ان يقال : ان لنفس الامر معنى اخر وهو الاحاطة العلمية الواجبية تعالى بالكائنات كما يقال : ان كذا كان في علم الله لان له حقيقة و كذا لم يكن في علم الله لانه ليست له حقيقة فنفس الامر هو عيبة علمه تعالى بالكائنات فالنسبة الذهنية ان طابقت لما في علمه تعالى فصادقة والافكاذبة .

لا يقال : ان الكواذب التي تقع في الازهان لا يمكن ان لاتكون في علمه تعالى لانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين كاذبة كانت او صادقة لانا نقول : ان نفس الكواذب لاتكون في علمه تعالى بل الذي في علمه تعالى هو ان هذه الكاذبة في هذا الذهن وهذا لا يستلزم ان تكون نفس هذه الكاذبة في علمه تعالى لولا هذا الذهن فيه فتأمل .

ثم ان للعقل الفعال احاطة علمية بمدونه من الكائنات فيمكن ان يقال : ان نفس الامر بالنسبة اليها هو العقل الفعال من حيث انه محيط بها احاطة علمية فالنسبة

الذهنية ان طابقت لما فيه فصادقة والافكاذبة وهذا المعنى انسب واليق بكلام المصنف رحمه الله حيث قال : باعتبار المطابقة لما في نفس الامر ولم يقل : باعتبار المطابقة لنفس الامر لان هذه العبارة تفيد ان نفس الامر شيء وما فيها شيء اخر فيستقيم ان يقال : ان النسبة الذهنية مطابقة لما في نفس الامر بخلاف المعنى الاول فان النسبة الذهنية مطابقة لنفس الامر لا لما فيها اللهم الا ان يراد بنفس الامر جملة النفسيات الواقعية وبما في نفس الامر النسب النفس الامرية الواقعة في تلك الجملة و يصير تقدير كلام المصنف : باعتبار مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية التي هي في ضمن جملة النفسيات الواقعية فيستقيم الكلام على المعنى الاول ايضا .

وهنا اشكالات :

الاول : ان هذه الكلمة اى نفس الامر لادلالة لها على العقل الفعال الاعلى وجه بعيد وهو ان يجعل الامر هنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات والجواب ان اطلاق نفس الامر على العقل الفعال لعله اصطلاح بمناسبة ولا مشاحة فيه او يكون باعتبار ان منه فيضان كل حقيقة فيمادونه او باعتبار انه وعاء نفسيات الاشياء في مرتبة تقرر ماهياتها .

الثاني : ان المغايرة واجبة بين المطابق والمطابق و حيث ان مناط الصدق والصحة هو المطابقة لما في نفس الامر ونفس الامر هو العقل الفعال فتنس ما في العقل الفعال من الاحكام الثابتة فيه يتعذر ان يتصف بالصدق والصحة لعدم تحقق المغايرة المذكورة والجواب ان ما فيه مطابق لما في علم الله فيتم مناط الصحة والصدق مع ان الاتصاف بالصدق لا يتأتى حيث لا يتأتى الاتصاف بالكذب كعلم الله تعالى لانه الحق المحض .

الثالث : ماورد الشارح العلامة على المصنف رحمه الله وهو ان الاحكام الكلية الكاذبة كالصادقة قد تنمحي عن الذهن ثم تعود وقد تنمحي ولا تعود والاول هو السهولها والثاني هو النسيان لها وقال الحكماء : ان سر العود في صورة السهو ان العقل الفعال خزانة للنفس الناطقة يعيد الاحكام الكلية اليها بشرط بقاء استعدادها لها فاذا كان

العقل الفعال خزانة للاحكام الكلية مطلقا صوابها و كواذبها وكان المطابق لما فيه صادقا كانت الاحكام الكاذبة الحاصلة في الذهن ايضا صادقة والجواب ان التصديق صفة تحصل للنفس بحصول صورة وقوع النسبة في الذهن بعد اقامة البرهان او شبهه بل ان شئت فقل : ان التصديق هو نفس تلك الصورة فاذا حصلت حصل التصديق فهو نوع من التصور فحصول التصديق بحصول التصورات الاربعة تصور الموضوع والمحمول والنسبة وتصور وقوع النسبة لا اقول تصور مفهوم الوقوع بل تحقق نفس وقوع النسبة في الذهن لكن هذه الاربعة لا تكفي في حصول التصديق كيفما حصلت بل لا بد لوقوع النسبة من اضافة ما وهي اضافة حصول وقوع النسبة من البرهان او شبهه لانها لو حصلت في ذهن من لم يقم عنده البرهان او شبهه عليه لم يكن مصدقا و مدعنا بالنسبة فحصول التصديق بحصول هذه الاربعة لمن قام عنده البرهان او شبهه ، اذ اتين هذا فان العقل الفعال انما هو خزانة للتصورات الاربعة فقط اذا كان الحكم كاذبا لانه لم يقم عنده برهان او شبهه بمعنى ان العقل الفعال لا يكون مصدقا بذلك الحكم وبعبارة اخرى ان العقل الفعال لم يتحقق فيه نفس وقوع النسبة من جهة البرهان او شبهه بل يتحقق فيه ان نفس وقوع النسبة متحققة في ذهن زيد مثلا نظير مامر في جواب الاشكال المذكور قبل هذه الاشكالات فحيث نقول : ان كل مطابق لما في العقل الفعال لا يكون صادقا لان الصديق مشروط بالمطابقة و بقيام البرهان القائم عند المصدق او شبهه عند العقل الفعال والبرهان على ذلك الحكم الكاذب مفقود عند العقل الفعال وكذا عند المصدق وهو لا يعلم وشبه البرهان ايضا مفقود عند العقل الفعال لانه ليس عنده خطأ وبطلان وان كان عند المصدق موجودا هذا .

ويمكن ان يقال في الجواب : ان العقل الفعال ليس خزانة للكواذب بل خزانة لها جوهر شيطاني بل نفس الشيطان فانه يلقي الكواذب والباطيل في قلوب بني آدم ويحفظها ويعيدها اليها وللجواب الثاني شواهد من اخبار اهل البيت سلام الله عليهم .

قوله : لانه كان تصور الكواذب - مراده التصور المطلق المحقق في ضمن

التصديق ولعله لما قلنا في الجواب عن الاشكال الثالث من ان العقل الفعال لا يكون مصدقا بالكواذب عبر بهذا ولم يقل لامكان التصديق بالكواذب لان هذا التصديق لا يكون تصديقا في الواقع وهذا الكلام تعليل لوحوب المطابقة لما في نفس الامر لانها لو لم تعتبر وليست المطابقة لما في الخارج فيما لم يكن الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية متحققة لكان كل نسبة ذهنية بالمعنى الاخص صحيحة صادقة والتالى باطل لوجود النسبة الذهنية الكاذبة كقولنا : الخمسة زوج بيان الملازمة ان مطابقة النسبة الذهنية ولا مطابقتها لا يمكن ان تعتبر وتقاس الى نفسها ولا الى النسبة الخارجية لانها فيما لم يكن الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية منتفية لانتفاء الطرفين في الخارج ولا الى النسبة اللفظية لانها كما ياتي قريبا هيئة القضية الملفوظة وهي حاكية عنها فلا يدل تطابقهما على الصحة الواقعية ولا عدم تطابقهما على اللاصحة فلولم تعتبر المطابقة واللامطابقة الى ما في نفس الامر لم يكن في البين شئ، تعتبر بالنسبة اليه حتى يميز بين كاذبتها وصادقتها فلم يبق فرق بينهما ولا يمكن ان يقال هذه كاذبة وتلك صادقة فلا بد من الحكم بصدق جميعها لحصولها في الذهن .

قول الشارح: الاحكام الذهنية قد توخذ الخ - اعلم ان النسبة اما لفظية وهي هيئة القضية الملفوظة و اما نفس الامرية و هي ثبوت المحمول للموضوع باعتبار تحقق ذلك الثبوت في نفس الامر وقدر في بيان معنى نفس الامر ان الامور التي ليست بفرض الفارضين سواء كانت من الموجودات الخارجية ام من الموجودات الذهنية لها واقعيات ونفسيات في حدود انفسها في صقع الحق فاذا كان بعضها محمولا على بعض تحقق بينهما ثبوت نفس الامر هو النسبة النفس الامرية ثم اذا خرجت تلك الامور الى هذا الوجود فان كانت المحمولات و الموضوعات من الموجودات الخارجية تحقق بينهما النسبة الخارجية وان كانت المحمولات فقط او كلتاها من الموجودات الذهنية تحقق بينهما النسبة الذهنية فالنسبة الخارجية هي ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الخارج و النسبة الذهنية هي ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الذهن وهذه هي النسبة الذهنية بالمعنى الاخص و ههنا نسبة ذهنية بالمعنى الاعم

هى النسبة الواقعة بين الطرفين المتصورين اعنى الطرفين الذين تعلق بهما التصور سواء كان لهما اولا حدهما وجود فى الخارج ام لا والعموم والخصوص بينهما نظير العموم والخصوص بين الامر الذهني والامر الكائن فى الذهن كما مر فى اواخر المسالة الثالثة وحيث لم يكن النسبة النفس الامرية دائرة على السنة الباحثين لقلة الاحتياج اليها فى المباحث العلمية رفضوا ذكرها من جملة النسب وعدوا النسب ثلاثا : اللفظية والذهنية بالمعنى الاعم والخارجية .

اذا علمت هذا فتفسير كلام المصنف : انه اذا تعلق الحكم اى التصديق الذهني بالنسبة الذهنية بالمعنى الاعم فاذا كان طرفا النسبة من الموجودات الخارجية فالتصديق الصحيح هو الذى تعلق بما يطابق النسبة الخارجية و اذا لم يكن طرفاها كذلك فالتصديق الصحيح هو الذى تعلق بما يطابق النسبة النفس الامرية لا النسبة الخارجية لانها مفقودة فى مفروض الكلام لانها تستدعى وجود الطرفين فى الخارج والمفروض خلافه ولا النسبة الذهنية لان النسبة الواقعة بين الطرفين فى مفروض الكلام هى نفس النسبة الذهنية ولا معنى لمطابقة الشئ لنفسه لاستدعاء التطابق تغاير المنطابقين ولا النسبة اللفظية لما مر فى الحاشية السابقة فلم يبق الا المطابقة للنسبة النفس الامرية ليمتاز الصادقة من الكاذبة فلازم يعتبر هذه المطابقة لا تنفى الامتياز بين الصادقة والكاذبة لانتفاء مناط الصدق والكذب فلا بد حينئذ من الحكم بصدق جميعها لحصولها فى الذهن فثبوت الكواذب وامتيازها عن الصواب يدل على اعتبار مطابقة النسبة الذهنية بالمعنى الاخص لشئ وليس هو الا ما فى نفس الامر اى النسبة النفس الامرية .

ثم ان كلام من هذه النسب الاربعة لها حكم و هو التصديق المتعلق بها فى الموجبات وبعدها فى السوالب والتصديق بالنسبة اللفظية هو ما يقع فى نفس السامع باعتبار دلالة اللفظ وفهمه المعنى منه فان من يسمع قولنا : العالم حادث مع قطع النظر عن اعتقاده بكون العالم حادثا او قديما يصدق بثبوت الحدوث للعالم من حيث دلالة اللفظ وانفهام المعنى منه وبعبارة اخرى انه يصدق ان هذا اللفظ دال على هذا المعنى وهو متفهم منه ولو كان هو معتقدا بقدم العالم ومصدق هذا التصديق كل عارف

بأوضاع الالفاظ والهيئات اللفظية ويقال لهذا التصديق : الحكم الخبرى اللفظى المقابل للحكم الذهنى الحقيقى نظير الطلب الانشائى المقابل للطلب الحقيقى ، والتصديق بالنسبة الذهنية هو ما يقع فى الذهن من الاعتقاد والاذعان بها ومصدق هذا التصديق كل من يقوم عنده البرهان او شبهه على وقوع النسبة او لا وقوعها ويقال له الحكم الذهنى الحقيقى والمراد به الذهنى بالمعنى الاعم الشامل للحكم المتعلق بالنسبة التى طرفاها موجودان فى الخارج والحكم المتعلق بالنسبة التى طرفاها ليسا كذلك ، والتصديق بالنسبة الخارجية و النسبة النفس الامرية هو علم الحق واهله ومصدقه الحق واهله ويقال لهما الحكم الخارجى والحكم النفس الامرى . ثم ان كلا من هذه النسب الاربع يقال لها النسبة الحكمية باعتبار تعلق حكمها بها ويقال له الحكم ايضا بالاشتراك او المجاز ويتصف كل منها بما يتصف به الحكم بالمعنى الاول الا ان النسبة الحكمية فى اصطلاح القوم هى النسبة الذهنية فقط باعتبار تعلق الحكم بها ولم يشيروا الى احوال النسب الثلاث الباقية ، ومراد الشارح بالاحكام الذهنية ههنا هى النسب الذهنية بالمعنى الاعم .

قوله: لان الذهن قد يتصور الكواذب الخ - هذا التعليل محتاج الى زيادة بيان قد ذكرتها فى موضعين مما سلف فراجع .

قوله: فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته الخ - اى فلو كان صدق التصديق باعتبار مطابقته لما فى الذهن من النسبة الذهنية لكان التصديق بوجوب الانسان صادقا لان له اى لما فى الذهن من النسبة الذهنية صورة ذهنية مطابقة لهذا التصديق .

اقول : قد عرفت ان النسبة الذهنية بالمعنى الاخص بعد ان ثبت امتناع مطابقتها للنسبة الخارجية وللنسبة اللفظية ولنفسها لولم تعتبر مطابقتها للنسبة النفس الامرية لم يعقل مطابقتها لشيء اخر فالكواذب منها حيث لا تطابق ما فى نفس الامر فلا يعقل فرض مطابقتها لشيء آخر وليس فى كلام المصنف دلالة على مطابقتها لشيء ، ولزوم صدقها انما هو من جهة انتفاء مناط الصدق والكذب فيها ، وعدم امتيازها عن الصواب

لولم يعتبر مطابقتها لما في نفس الامر ، و حصولها في الذهن كما امر مشروحا فماتكلفه الشارح رحمه الله من فرض المطابقة بين النسبة الكاذبة وبين التصديق المتعلق بها ليس بمكان من الحسن ، فاعتنم ما تلوته عليك وان طال الكلام في هذا المقام .

قوله : ان الصادق في الاحكام الذهنية - اى النسب الذهنية بالمعنى الاخص .

تنبيهان : الاول : انه قد مر في ضمن الامثلة المثل بالعدم المطلق لما ليس له نفسية غير وجوده في الذهن فرضا واما ليس له نفسية غير ذلك فهو ظاهر و اما حصوله في الذهن بالفرض لا بحسب الواقع فلان الموجود في الذهن اما له وجود في الخارج بنفسه كالماء واما لمنشا انتزاعه واعتباره وجود في الخارج كالوجود العام وامكان الانسان واما لاذك ولذا ك كعدم المطلق ووجوب الانسان بالذات فان الاول والثاني ليس وجودهما في الذهن بحسب الفرض اذ يقعان في الذهن و وقوعهما فيه هو وجودهما فيه بخلاف الثالث فان العقل لا بد له بمعونة المتخيلة من اعمال في تقرر ماهيته في الذهن حتى يتقرر فيه ويتصف بالوجود واتصافه بالوجود انما هو بعد فرض العقل ماهيته وقد يقال لهذا القسم من الامور الذهنية الاعتباريات المحضة واما تطبيق هذا المعنى على عدم فان الذهن يتصور الوجود ثم العقل يعمل اعمالا ويفرض لهذا الوجود المتصور لئلا ينتقض في الذهن مفهوم عدم فلذا قالوا : ان عدم هو سلب الوجود فحصول عدم في الذهن ليس الا بعد فرض الاليسية للوجود .

الثاني : قد مر ان الامور الخارجية ايضا لها نفس الامر بل بطريق اولي فيمكن ان يقال : ان صدق الحكم فيما اذا كان بالامور الخارجية على الامور الخارجية ايضا يكون باعتبار المطابقة لما في نفس الامر الا ان المصنف كغيره اخذ التطابق بين النسبة الذهنية والنسبة الخارجية في هذا القسم لان النسبة الخارجية اظهر من النسبة النفس الامرية .

قوله : فان المهور الخ - في عبارته اضطراب ، و حاصل الكلام ان السهو في المحسوسات والمعقولات هو زوال الصورة عن المدرك وبقائها في الحافظ واما النسيان ففي المحسوسات هو زوال الصورة عنهما واما في المعقولات فهو زوال الصورة

عن المدرك وزوال استعداده لان يعيدها اليه الحافظ الذى هو العقل: الفعال لان الصورة المعقولة لا تنمحي عنه ولا فرق في ذلك بين الصور المعقولة الكاذبة والصادقة .
قوله: والنسيان هو زوالها - يمكن رفع اضطراب العبارة بارتكاب الاستخدام في هذا الضمير المجرور بان يعود الى الصورة لا الى الصورة المعقولة ويراد بها الصورة المحسوسة وتقدير الكلام : والنسيان في المحسوسات هو زوال الصورة المحسوسة عن المدرك والحافظ معا .

قوله: بزوال المفيد الخ - يعنى بزوال المعرف في التصورات وزوال صورة البرهان والدليل وشبهه في التصديقات فان مفيد العلم في الاول هو المعرف وفي الثاني هو البرهان والدليل وشبهه

المسألة الثامنة والثلاثون

(في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات و احكامه)

قول المصنف: ثم الوجود والعدم الخ - قد مضى هذا من المصنف رحمه الله في المسألة الثانية والعشرين ولكنه اتى بها ثانيا مقدمة لمسألة الحمل .

قوله: والحمل يستدعى - الحمل اما غير مفيد و هو حمل احد المترادفين على الآخر واما مفيد ، والحمل المفيد اما سلبى و اما ايجابى والايجابى اما اولى ذاتى واما شائع صناعى وايضا الحمل اما بالاشتقاق وهو حمل ما لا يحمل على الموضوع الا بان يصاغ منه لفظ يكون مفهومه متحدا مع الموضوع في الوجود كحمل الكتابة والعلم والضحك على الانسان فانها لا تحمل على الانسان الا بعد ان يشتق منه اسم فاعل او مفعول او غيرهما يكون مفهومه متحدا مع الموضوع في الوجود و اما بالمواطاة وهو حمل الذاتيات كحمل الحيوانات على الانسان والعرضيات كحمل الكاتب والضحك والعالم والمعلوم عليه ، وقول بعض في بعض الكتب : ان الحمل بالاشتقاق كحمل الكاتب على الانسان خطأ نشأ من عدم الاطلاع على ما فى كتب اصحاب علم الميزان كشرح المطالع وغيره من اصطلاحهم في ذلك فالكاتب في قولنا : الانسان

كاتب محمول عليه بالمواطاة والكتابة محمول عليه بالاشتقاق ، والمراد بالحمل في كلام المصنف هو الايجابي بالمواطاة لان السلبى لا يستدعى اتحادا والمحمول بالاشتقاق اجنبى عن الموضوع الا ان يشتق منه اسم ويحمل ويصير بالمواطاة .

قول الشارح فلمنا نعى به الخ - اى لانعى به ان الموضوع هو المحمول من جميع الجهات لان الاتحاد من جميع الجهات ينافى الحمل لانه يستدعى تغاير من جهة المفهوم بين الموضوع والمحمول فلو لم يكن بينهما هذا التغاير لكان من قبيل حمل احد المترادفين على الآخر وهو ليس بمفيد كما مر و كلامنا في المفيد .

قوله : ولا نعى به الخ - اى لانعى به ان الموضوع شىء والمحمول شىء آخر بل معنى الحمل ان الذات التى يصدق عليه عنوان الموضوع يصدق عليه عنوان المحمول والحاصل ان فى الحمل الايجابى شيئا واحدا له عنوانان يوضع احدهما ويحمل على معنونه الآخر .

قول المصنف والتغاير لا يستدعى الخ - جواب شبهة اوردت على الحمل الايجابى مطلقا ، تقريرها : ان الحمل الايجابى محال لانه يستدعى التغاير كما مر والتغاير يستدعى قيام المحمول بالموضوع اذ مع التغاير لولا القيام لم يكن بين الطرفين مناسبة ليكونا مرتبطين ويتحقق الحمل فاذا وجب القيام فاما ان يكون الموضوع متصفا بوجود القائم فهذا اجتماع المثليين او متصفا بعدم القائم فهذا اجتماع النقيضين و كلاهما محالان ، والجواب : ان الحمل الايجابى لا يستدعى قيام المحمول بالموضوع على سبيل الكلية لان منه ما لا يكون كذلك كحمل الحيوان على الانسان وما يكون منه كذلك كحمل الكاتب عليه لا يجب اعتبار وجود القائم او عدمه فى الموضوع بل يكفى عدم اعتباره كما هو شأن كل موضوع بالنسبة الى محموله فانه يؤخذ لا بشرط من وجوده وعدمه .

قوله : واثبات الوجود الخ - جواب شبهة اوردت على الحمل الايجابى اذا كان المحمول نفس الوجود ، تقريرها : ان ثبوت شىء لشىء وفرع ثبوت المثبت له والحكماء اطبقوا على هذه القاعدة فحمل الوجود على الماهية واثباته لها يستلزم ثبوتها فيلزم

وجودها قبل وجودها وهكذا الكلام في الوجود السابق فيتسلسل ، والجواب : ان الماهية لدى الحمل موجودة في الذهن لان الوجود عرض ذهني لا خارجي كالسواد فيستدعي وجودها في الذهن فهي موجودة فيه حال الحمل ولكن العقل لا يلاحظها موجودة بل من حيث هي هي فلا يلزم وجودها في الخارج ولا التسلسل .

قول الشارح : فيما حقهناه اولاً - في اواخر المسألة الثالثة .

قول المصنف : وسلبه عنها الخ - جواب شبهة اوردت على القضايا السالبة

قوله : وثبوتها في الذهن الخ - اي وثبوت الماهية في الذهن وان كان لازماً لسلب الوجود عنه لانها ما لم تتصور لم يمكن حمل شيء عليها ولا سلب شيء عنها لكن ثبوتها في الذهن ليس شرطاً بمعنى ان يكون من شرط سلب الوجود عنها ان يلاحظها العقل موصوفة بصفة الوجود وان كان تصورها هو ثبوتها في الذهن لكنه ليس بملاحظ للمعقل حال الحمل .

قول الشارح : وثابتة في نفسها - اي في الخارج .

قوله : بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية - عن الخارج .

قوله : فان استحقاق بعض المعاني الخ - كحمل الوجود على الواجب فانه اولى من حمله على الممكن و كحمل العلم على المعام فانه اولى من حمله على المتعلم و كحمل التناهي على الخط والسطح فانه اقدم من حمله على الجسم .

قوله : وكذا الوضع - كوضع الماء لحمل الميعان عليه فانه اولى من وضع العسل مثلاً لحمله عليه .

المسألة التاسعة و الثلاثون

(في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض)

قول المصنف : ثم الموجود الخ - اعلم ان العرضيات الصادقة على موضوعاتها كالعالم والممكن موجودات بالعرض والتبع سواء كان ذلك العرض من المتصلات الخارجية كالعلم او من الاعتباريات الذهنيات كالامكان الا ان الاول موجود

بالعرض والتبع في الخارج والثاني موجود بالعرض والتبع في الذهن .

بيان ذلك ؛ انا اذا قلنا : زيد عالم مثلا حيث يكون الحمل بحسب الخارج بمعنى ان الحكم بالامر الخارجى على الامر الخارجى فليس في الخارج عند التحليل الا ذات زيد وذات العلم قام الثاني بالاول والعقل ينتزع من المجموع اى ذات زيد وذات العلم وقيام الثاني بالاول مفهوم العالم فليس في الخارج بازاء هذا المفهوم شيء مستقل بالوجود فزيد والعلم موجودان في الخارج اولا وبالذات والاستقلال والعالم موجود في الخارج ثانيا وبالعرض وتبعاً لزيد والعلم وان كان مفهوم العالم موجودا ذهنيا مستقلا . وانما قلنا : ان العالم موجود بالعرض في الخارج لان متبوعه اعنى زيدا والعلم موجود بالذات في الخارج واما مثل الممكن حيث يكون جزء من متبوعه اى الامكان امرا ذهنيا يصير متبوعه ذهنيا فهو موجود ذهنيا بالعرض و كذا فيما اذا كان كلا جزئى متبوعه ذهنيا كاللازم التابع للامكان واللازم في قولنا : الامكان لازم للماهية .

ان قلت : كيف يكون الممكن مثلا موجودا ذهنيا بالعرض مع ان كل ما يقع في الذهن موجود مستقل بحسب الذهن فهو ان كان موجودا بالعرض فباعتبار الخارج ، قلت : انه موجود ذهنيا بالعرض لان متبوعه اعنى مجموع الانسان و الامكان لا يكون الا في الذهن ، نعم له حيثتان : حيثية انه لا يحصل في الذهن الا بتبع الحصول متبوعه فهو بهذه حيثية موجود ذهنيا بالعرض و بالتبع و حيثية نفس حصوله في الذهن اى تصور العقل اياه مع قطع النظر عن متبوعه فهو بهذه حيثية موجود ذهنيا مستقل .

ان قلت : كيف يكون العالم والممكن من الموجودات بالعرض والتبع مع ان لهما مصاديق في الخارج ، قلت : ان مفهوم العالم ومفهوم الممكن ليس لهما مصاديق في الخارج اصالة واستقلالاً اذ لو كان كذلك لزم ان يكون في الخارج زيد و علم و عالم وليس كذلك بالضرورة اذ ليس في الخارج الا زيد وعلم ، نعم بعد ان اعتبر قيام احدهما بالآخر في الخارج يتحقق في الخارج مركب هو مصداق العالم فمصداق

العالم انما تحقق فى الخارج بعد الاعتبار وهذا هو المصداق التبعى وبالعرض و كذا الممكن الا انه يعتبر قيام الامكان بالانسان فى الذهن هذا بيان العرضيات

واما الذاتيات اى الكليات الطبيعية فهى موجودات بالعرض وبالتبع ايضا لوجود الاشخاص لانها موجودة بالذات والاستقلال فى الخارج لان من المعلوم انه ليس لزيد الذى هو شخص من الانسان وجود بالذات فى الخارج ولطبيعى الانسان وجود اخر بالذات فيه غير وجود الشخص بل ههنا وجود واحد للشخص بالذات ولطبيعى الانسان بالعرض والتبع ، نعم له وجود بالذات ذهنا اذا وقع فيه كما قلنا فى مفهوم العالم ، مع انه لو كان له وجود فى الخارج بالذات وللطبيعى وجود اخر لم يحمل عليه لوجوب الاتحاد من جهة الوجود بين الموضوع والمحمول كما مر فى المسألة السابقة وانى احسب حسباننا قريبا من العلم ان النافين لوجود الطبيعى فى الخارج على انه غير موجود فيه بالذات والاصالة وعلى هذا فالنزاع لفظى لان النافين يتفون الوجود بالذات والمثبتين يشترطونه بالعرض فمن المثبتين ان وجد من ثبت بالذات فهو على ضلال بعيد لما عرفت ، الا ان الظاهر من استدلال بعض القائلين بوجود الطبيعى فى الخارج انه موجود مستقل فيه حيث قال : ان الطبيعى جزء من الشخص والشخص موجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج لكنه خطأ لان الطبيعى ليس جزءا خارجيا بل هو جزء عند تحليل العقل كما نبه عليه شارح المطالع مفصلا .

واما الامور الاعتبارية كالامكان والوجوب و اللزوم و الاتصاف و كذا اعدام الملكات كالعنى والجهل فهى موجودات بالعرض ايضا كما مثل به الشارح العلامة رحمه الله وهى كالعرضيات ينظر الى متبوعاتها فان ايا منها موجود خارجى فتابعه موجود خارجى بالعرض وايا منها موجود ذهنى فتابعه موجود ذهنى بالعرض .

والحاصل ان الذاتيات والعرضيات و كذا الاعتباريات واعدام الملكات كلها موجودات بالعرض الا ان بينهما فرقا هو ان الذاتيات والعرضيات تحمل على الموضوعات واما الاعتباريات واعدام الملكات لاتحمل الا بعد الاشتقاق .

تنبيه : يمكن ان يكون مفهوم تابعا لشيء ومتبوعا لآخر كالامكان فانه تابع

للماهية وجزء متبوع لمفهوم الممكن كما مر .

تنبيه آخر : قد ظهر مما ذكرنا انه يمكن ان يكون شيء واحد موجودا ذهنيا بالذات وموجودا خارجيا بالعرض .

قوله : واما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي - علاقة المجاز هي الدلالة فانه يطلق على لفظ زيدانه زيد باعتبار انه دال عليه كذا لك نقش زيد ، والفرق بين الوجود بالعرض والوجود المجازي ان الاول موجود بنفس الوجود المنسوب الى المتبوع كالانسان فانه موجود بنفس الوجود المنسوب الى الشخص واما الوجود المجازي فانه موجود بغير الوجود الذي تجوز عنه كزيد مثلا فانه موجود بوجود وما تجوز عنه كلفظه او نقشه موجود بوجود آخر .

ثم ان في كلام الشارح رحمه الله كبعض كتب المصنف رحمه الله ان هذه الاربعة من حيث الدلالة مترتبة بمعنى ان الكتابة دالة على العبارة وهي على ما في الذهن وهو على الخارج ، وفيه بحث هو ان الكتابة لها حيثان حيثية الدلالة وحيثية التبعية للفظ في الدلالة فهي من حيثية الاولى في عرض العبارة تدل على ما في الذهن ومن حيثية الثانية في طولها تدل عليها اولا ثم تتبعها تدل على ما في الذهن ، توضيح ذلك : ان الاصل في الدلالة على ما في الازهان والذي وضع اولا لذلك هو اللفظ ثم العقلاء راوا ان ذلك لا ينفع من كان غائبا بعيدا فوضعوا الكتابة مطابقة للعبارة لينتفع الغائب كما ينتفع الحاضر المشافه فاذا لوحظ هذا التفرع والتبعية للكتابة عند النظر فيها للاطلاع على المعنى فهي في طول العبارة تدل عليها ثم بواسطة تدل على ما في الذهن واما اذا لم يلاحظ فهي في عرض العبارة تدل عليه بلا واسطة فيها .

المسألة الاربعون

(في ان المعدوم لا يعاد)

قول المصنف : والمعدوم لا يعاد - معنى اعادة المعدوم هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم عدم بكمليته في زمان ثان ثم وجد بجميع خصوصياته التي

كانت له في الزمان الاول في زمان ثالث وهذا المعنى هو الذى ادعاه الحكماء وكثير من المتكلمين امتناعه وقوم آخرون منهم قالوا بجوازه زعماء منهم ان المعاد الجسماني متوقف عليه وليس كذلك لما يأتى في مبحث المعاد انشاء الله تعالى .

قوله : لامتناع الاشارة الخ - هذا قياس اقتراني صورته : المعدوم يمتنع الاشارة اليه لان الاشارة انما هي الى الامر الموجود المتميز عن غيره وما يمتنع الاشارة اليه لا يصح ان يحكم عليه بشيء لان الحكم يستدعى الاشارة الى المحكوم عليه فالمعدوم لا يصح عليه الحكم بشيء فلا يمكن ان يحكم عليه بانه يمكن ان يعود . ان قلت : اولا ان الصغرى ممنوعة لان المعدوم في الخارج لا يمتنع الاشارة اليه مطلقا لجواز الاشارة العقلية اليه وهذا يكفي في صحة الحكم .

وثانيا ان القوم نوقضوا بالكبرى بانها لو كانت صحيحة فليس لهم ان يحكموا على المعدوم بامتناع العود ويقولوا : المعدوم لا يعاد .

وثالثا لو قطع النظر عن الاشكالين فغاية هذا الدليل امتناع الحكم عليه بصحة العود ولا يستلزم ذلك امتناع العود في الواقع لان امتناع الحكم كما ذكر في الاستدلال لاجل امتناع الاشارة الى الموضوع .

قلت : هذه الاشكالات التى تسلم الشارح العلامة اولها و ثانيها دعت صاحب الشوارق الى صرف ظاهر كلام المصنف الى غيره مما ذكر في كتابه فليراجع الطالب وعسى ان يكون قد ترك الحكيم السبزواري رحمه الله ذكر هذا الدليل لذلك .

قول الشارح : وهذا ينتقض الخ - اشارة الى الاشكال الثانى .

قوله : والنحقق هنا ان الحكم الخ - اشارة الى الاشكال الاول .

قوله : هو المبدء بعينه - اى الموجود المفروض في الزمان الاول .

قواه : وتخلل النفسى بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول - اى مستحيل لان فرض الموجود في الزمان الثالث ذلك الموجود في الزمان الاول بعينه حتى يصدق الاعادة يستلزم كونهما شيئا واحدا وتخلل العدم يخرجهم عن الوحدة ويصيره اثنين و كل اثنين يكون كل منهما غير الاخر فلا يكون هو ذاك بعينه فلم يتحقق الاعادة

بل وجد في الزمان الثالث شيء غير ما كان موجودا في الزمان الاول والحاصل ان الاعادة يستلزم ان يكون الواحد من حيث هو واحداً ثانياً وهو مستحيل فهي مستحيلة .
قوله : لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ - المراد بالمبتدأ ههنا المستأنف
 اي الذي فرض ان يوجد في الزمان الثالث ابتداءً لا بالاعادة .

قوله : فانا اذا فرضنا الخ - في التقرير خلل لان فرض السوادين الموجودين معاينا في فرض وحدة المحل لان فرض وحدة المحل يخرجهما عن اثنين لامتناع اجتماع المثلين في محل واحد .

وحق التقرير ان يقال : انا اذا فرضنا سوادين احدهما معاد والاخر مبتدأ وجدنا على التعاقب في محل واحد كان فيه سواد فانعدم لم يكن بينهما فرق في ان يكون احدهما المعين معادا والاخر مستأنفاً دون العكس ولم يكن نسبة احدهما الى السواد السابق اولى من نسبة الاخر اليه لانهما من جهة الماهية و المحل و غيرهما واحد بالفرض وسبق احدهما على الاخر في الوجود لا يقتضى اولوية النسبة .

قوله : الا ان احدهما الخ - يعنى بحسب الفرض على القول بجواز الاعادة .

قوله : لم يسبق عدمه وجوده - اي العدم المتخلل بين الوجودين .

قوله : لكن هذا الفرق باطل الخ - اي ليس للقائل بالجواز ان يدعى هذا الفرق الا على القول بثبوت الماهيات في العدم كما عليه جماعة من المعتزلة ولكن هذا القول باطل لما قدم في المسالة الحادية عشرة .

بيان ذلك : انا اذا قلنا : ان للماهية ثبوتاً غير الوجود في حال العدم امكن ان نفرق ونميز بين السواد المعاد وبين المستأنف بان يكون المعاد هو الموجود الذي عدم وبقيت ماهيته ثابتة ثم قبلت الوجود ثانياً والمستأنف هو ماهية السواد التي قبلت الوجود ابتداءً والحاصل ان الاعادة ينافي الانعدام بالكلمية واما اذا بقى من الموجود الاول شيء امكن تصور الاعادة كالجسم اذا كان ابيض ثم زال عنه البياض في الزمان الثاني ثم عرض عليه البياض في الزمان الثالث امكن ان يقال : ان هذا الابيض هو ذاك الابيض الاول فاذا كان نسبة الوجود الى الماهية كنسبة البياض الى الجسم امكن

ان يقال : ان هذا الوجود هو ذاك الوجود الاول لبقاء ماهيته لكن هذا القول باطل فهذا الفرق منتف .

قوله : فيكون المبتدأ معاداً - المراد بالمبتدأ ههنا الوجود في الزمان الاول .

المسألة الحادية والاربعون

(في قسمة الوجود الى الواجب والممكن)

قول الشارح : المسألة الحادية والاربعون - ان صاحب الشوارق عد هذه المسألة والتي بعدها مسألة واحدة وقال : هي في انقسام الوجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لامطلقا كالبحث عن اقسام الجواهر والاعراض الممكنة فانه سيأتى في المقصد الثانى واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها و احوال الواجب سيأتى في المقصد الثالث .

قوله : من حيث هو وجود مطلق - يعنى مع التقيد بقيد الاطلاق فان هذا القيد يضمنه من التقيد بالوجوب او الامكان فلا ينقسم .

قوله : بل يؤخذ الشيء الخ - اى يؤخذ المقسم لابطوار من كل قيد حتى يكون قابلا للقيود التى باضافة كل منها يصير قسما .

المسألة الثانية والاربعون

(في البحث عن احوال الممكن من حيث هو ممكن)

قول الشارح : في البحث عن الامكان - قدمر في كلام صاحب الشوارق ان فى هذه المسألة يبحث عن الممكن من حيث هو ممكن لاعتن نفس الامكان فانه قد مضى فى المباحث السالفة ولعل الشارح العلامة رحمه الله اراد من الامكان ذاك ولا يخفى ان ثانى الاحكام الثلاثة المذكورة فى هذه المسألة حكم لنفس الامكان .

قوله : وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيه احدهما - يعنى ان الحكم الذى يلاحظ الوجود او العدم لموضوعه هو حكم بالوجود كقولنا : الانسان موجود او بالعدم كقولنا : العتقاء معدوم او حكم بما يشترط فيه الوجود كقولنا : الانسان كاتب او العدم كقولنا : الانسان ليس بطائر فان الكتابة والطيران فى هاتين القضيتين يضاف اليهما الوجود والعدم اى الحكم فيهما بوجود الكتابة وعدم الطيران على الموضوع

ان قلت ان الموضوع يجب ان يكون لا بشرط بالنسبة الى المحمول مطلقا لان اشتراط الموضوع بوجود المحمول يستلزم اجتماع المنلزم وبعدمه يستلزم التناقض فكيف قول الشارح العلامة رحمه الله : ان الموضوع اذا كان محموله الوجود او العدم او ما يشترط فيه احدهما لوحظ فيه احدهما ، قلت : مراده باللحاظ لحاظه فى ظرف الواقع بمعنى ان المحمول اذا كان من صفات نفس الماهية كالامكان لم يحتج الموضوع فى اتصافه بتلك الصفة الى الوجود او العدم و اما اذا كان من الصفات التى لا تكون للماهية الا فى ظرف وجودها او عدمها فلا بد ان يتصف الموضوع به فى الواقع واما بحسب الذهن فالموضوع لا يلاحظ له من المحمول شئ .

قوله : وذالك لان القسمة - اشارة الى اندفاع السؤال المذكور فى كلامه .
قول المصنف : ثم الامكان قد يكون الة الخ - اعلم ان فى الاشياء ما يكون الة لغيره والالة هى ما يقع به التأثير من دون ان يكون واسطة فيه او ما يتعرف به المدرك حال مدركه ذاتا او صفة والاول كالقدوم والمرأة والثانى كالصور الواقعة من الاشياء فى النفس والثالث كالمعانى النسبية ، ومن خصوصيات الالة مطلقا انها غير ملحوظة بذاتها مادامت الة اى مادام الفاعل يفعل بها او المدرك يتعرف بها حال المدرك ، وان كان من شأنها ان تلاحظ بنفسها وهى حينئذ لا تكون الة بالفعل ، ومن خصوصياتها ايضا ان الفاعل او المدرك لا يقدر ان يحكم عليها مادامت الة بحكم من احكامها من انها جوهر او عرض ، اصيل او اعتبارى ، موجود بالذات او بالعرض ، جسم او غير جسم ، على اى شكل من الاشكال او على اى وصف من الاوصاف وغيرها من الاحكام لان

المحكوم عليه باى حكم كان يجب ان يكون ملحوظا بنفسه .
ثم ان كان معنى من المعانى كالامكان الة لتعرف حال من احوال شىء حيث يكون الة لتعرف حال الماهية بالنسبة الى الوجود كالابتداء والانتهاى حيث يكونان التين لتعرف حال السير مثلا و كالظرفية حيث تكون الة لتعرف ماوقع فيه شىء وكالعلية حيث تكون الة لتعرف ماصدر منه شىء فهو مادام الة حيث لا يكون ملحوظا بنفسه بل بالتبع ولا يمكن ان يحكم عليه بشىء من الاحكام يكون من المعانى الحرفية فالمعنى الحرفى هو المعنى الاسمى اذا صار الة وملحوظا تبعا لتعرف حال المتبوع ، ولصاحب الشوارق فى هذا المقام تفصيل يزيد لهذا المطلب توضيحا .
وايراد المصنف هذا الكلام لدفع اشكال اورد على اتصاف الماهية بالامكان وهو ان الماهية لو اتصفت بالامكان لاتصف الامكان بالوجوب ضرورة امتناع انفكاك الامكان عن ماهية الممكن ولكن ذالك الوجوب متصفا بوجوب اخر وهكذا ويلزم التسلسل فى الوجوبات وهو باطل وملزومه الذى هو اتصاف الماهية بالامكان باطل ايضا ، والجواب كما بين الشارح العلامة رحمه الله ان الامكان حين كونه ملحوظا تبعا والة لتعرف حال الماهية لا يكون محكوما وموصوفا بالوجوب ولا غيره من الاوصاف والاحكام فلا يلزم التسلسل وحين كونه ملحوظا بذاته يكون متصفا بالوجوب للماهية وبالامكان فى نفسه وبغيرهما من احكامه ولكن هذا الوجوب ليس متصفا ومحكوما بوجوب آخر لانه غير ملحوظ بذاته ايضا فاذا لوحظ بنفسه يكون له وجوب آخر وهكذا فيتسلسل لكن هذا ينقطع حين لا يكون احد الوجوبات الواقعة فى السلسلة ملحوظا بذاته .

قول الشارح: ولا ينظر فيه من حيث ينظر الخ - عطف على قوله : الة للتعقل
قوله : فيما هو الة لتعقله - الضمير المرفوع يرجع الى الشىء والضمير المجرور يرجع الى الموصول .

قوله : بل انما ينظر به - اى انما ينظر به فيما هو الة لتعقله .

قوله : فالامكان من حيث هو امكان - يعنى من حيث هو امكان للماهية والة

لتعرف حالها .

قوله : لا يكون حينئذ امكانا - اى لا يكون امكانا للماهية و الة لتعرف حالها .

قوله : وهكذا جميع الاعتبارات العقلية - قال صاحب الشوارق فى توضيح هذا المطلب : وهذا الشك مع جوابه يجريان فى جميع المفهومات التى يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها انفرض وجود فرداخر كاللزم مثلا فيقال لولزم شىء شيئا لزم لزومه و كذاك لزوم لزومه و هكذا حتى يتسلسل اللزومات والالزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم و بهذا الاعتبار الة لتعرف حالهما وليس من هذه الجهة بمحكوم عليه بشىء من الاحكام و ثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه للالزم و هكذا حتى ينقطع الاعتبار فجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل فى الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار .

ثم قال : اعلم ان معنى كون الشىء كاللزم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل و ذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما فى نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدء المحمول فى ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه انتهى .

ومراده بالحمل حيثية اتصاف الموضوع بالمحمول لاعروضه عليه فان العروض فى ظرف يستلزم وجود العارض فيه كما عرفت فى اخر المسالة الثالثة و قوله : ليس انه باختراع العقل اى ليس من الفرضيات الوهمية والمخترعات العقلية بمعونة التخيل التى ليس لها فى الخارج حقيقة ولا منشأ لانتزاعها و اعتبارها بل له منشأ الانتزاع والاعتبار فى الخارج وقدر فى احد التنبيهين المذكورين فى اخر المسالة السابعة والثلاثين ما يوضح ذلك .

فان قلت: كيف يكون الامكان مثلاله لتعرف حال الماهية بالنسبة الى الوجود وكذا كيف يكون الصورة الذهنية الاله لملاحظة ذى الصورة والاله لا بد ان تكون ملحوظة قبل الفعل والادراك حتى بها يفعل الفاعل ويدرك المدرك مع ان الامكان متأخر في الواقع و الملحاظ عن الماهية لانه منتزع منها والصورة الذهنية ايضاً متأخرة عن ذى الصورة لانها مأخوذة منه وليعتبر ذلك بالمنشار فان النجار اذا اراد نشر خشب التففت اولاً اليه ثم يتوجه الى الخشب فيأخذ في نشره .

وايضا كيف يكون الامكان الاله لتعرف حال الماهية مع انه لا بد ان يغير الاله ذا الاله والامكان نفسه من احوال الماهية وهذان الايرادان ياتيان في نظائر الامكان . قلت : ان المنشار يلاحظ قبل الفعل وليس في هذا الملحاظ الاله لان الفاعل ليس فاعلاً حين هذا الملحاظ حتى يكون هو الاله لان المراد بالاله في هذا المقام ليس ماله شان ذلك بل ماهو الاله بالفعل فاذا اخذ الفاعل في الفعل فهو الاله ولكنه ليس حينئذ ملحوظاً بالذات بل الملحوظ بالذات هو الفعل وهو ملحوظ بالتبع فما يكون ملحوظاً قبل الفعل لا يكون الاله وان كان له شان ذلك وكذا الكلام في الصور الذهنية والامكان ونظائره فانها لو لوحظت من قبل فليست في هذا الملحاظ بالذات فقولك : والاله لا بد ان تكون ملحوظة قبل الفعل والادراك من باب اشتباه ما بالقوة بما بالفعل فان ما يلاحظ قبل الفعل والادراك فهو ملحوظ بالاستقلال وليس هو الاله بالفعل ، واما تأخر الامكان ونظائره و الصور الذهنية عن مناشي انتراعها وعن ذوى الصورة بدليل الاخذ والانتزاع فلا ينافي تقدمها بان تكون مخترنة في النفس ثم يلاحظها العقل عند تعرف الاحوال .

واما الجواب عن الاشكال الثاني فان نفس الامكان وان كانت من احوال الماهية ولكن المقصود في هذا التعرف هو ان الامكان هل هو ثابت لهذه الماهية ام لا فالعقل ينظر الى ماهية اراد تعرف حالها فيقيسها الى الوجود وعنده الالات الثلاث الوجوب والامكان و الامتناع فيعرف ان الماهية باي منها تكيفت نسبة الوجود اليها وكذا نظائره هذه الامور .

قول المصنف: وحكم الـذهن الخ - كما في قولنا مثلا : الانسان ممكن .
قوله: لما في العقل - اى العقل الفعال الذى هو نفس الامر عند المصنف على ما نقل الشارح العلامة عنه في المسالة السابعة والثلاثين .

قول الشارح : قد تقدم مواضع الخ - في المسالة السابعة والثلاثين .
قوله: على ما تقدم - في المسالة السادسة والعشرين و كلام المصنف نتيجة لمقدمتين مذكورتين في تينك المسالتين احدهما قوله : والثلاثة اعتبارية والاخرى قوله : ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الامر .

المسالة الثالثة والاربعون

(في ان الحكم بحاجة الى المؤثر ضرورى)

قول المصنف: وخفاء التصديق الخ - يعنى و عروض الخفاء على التصديق لخفاء كل التصورات او بعضها غير قارح فى كون التصديق بديها ضروريا لان التصديق الضرورى هو الذى لا يحتاج الى شىء ، بعد تصور الاطراف ، والخفى فى قولنا: الممكن محتاج الى المؤثر هو الموضوع فان الممكن له حيثيات والحيثية التى تستتبع هذا الحكم هى حيثية عدم اقتضائه للوجود والعدم وعدم الاولوية والترجح من قبل نفسه وتصور هذه الحيثية للممكن حتى يحكم العاقل عليه بالاحتياج المذكور من دون استدلال يتوقف على نظر والتفات .

قول الشارح: هذا جواب عن سؤال الخ - تقريره على نحو اوضح : ان الممكن لو احتاج الى شىء لكان ذلك الشىء متصفا بالمؤثرية فيه ولكن التالى باطل فلا شىء من الممكن محتاج الى شىء ، اما الملازمة فظاهرة و اما بطلان التالى فان المؤثرية اما وصف ثبوتى واما وصف عدمى اما كونها وصفا عدميا فباطل لانها تقيض اللامؤثرية وهى وصف عدمى فلا بد ان يكون تقيضا وجوديا فالـمؤثرية ثبوتية وحيثئذ فاما ان تكون وصفا خارجيا او وصفا ذهنيا و كونها وصفا ذهنيا باطل لانها لو كانت وصفا ذهنيا من دون ان يكون فى الخارج ما يطابقه لزم الجهل المركب لان الجهل

المركب صورة ذهنية من دون ان يكون لها في الخارج ما يطابقها و لانها ثابتة قبل الذهن و لانها صفة المؤثر ويستحيل ان تكون قائمة بالذهن الذي هو غير المؤثر لان صفة الشيء قائمة به لا بغيره ، و كونها وصفا خارجيا باطل ايضا لانها ان كانت صفة خارجية فاما ان تكون ممكنة او واجبة و كونها واجبة باطل لانها وصف و كل وصف محتاج الى الموصوف ولا شيء من المحتاج بواجب فلم يبق الا ان يكون وصفا خارجيا ممكنا ولكنه باطل ايضا لانها اما نفس المؤثر او نفس الاثر او امر ثالث غيرهما والاولان باطلان لانها نسبة بينهما والنسبة غير المنتسبين فيتعين الثالث ولكنه محال ايضا للزوم التسلسل لان المؤثرية حيث تكون وصفا خارجيا ممكنا تحتاج الى مؤثرية اخرى من ذلك المؤثر في الاثر او من مؤثر اخر والكلام في هذه المؤثرية الاخرى كالكلام في المؤثرية الاولى وهكذا فيلزم التسلسل و هو باطل وملزومه ايضا باطل فكون الشيء متصفا بالمؤثرية باطل لبطلان جميع انحاءها المتصورة ، مع انا لو اغمضنا عن بطلان التسلسل فهو غير معقول في المقام لان التوالى افراد السلسلة بحيث يكون كل منها مؤثرا في تاليه واجب في التسلسل ولكن التوالى ههنا غير معقول لان كل ما فرض تاليا للاخر لا يكون تاليا له لان التأثير متوسط ولو فرض التأثير متلوا له لكان معلولا له ولكان تأثير اخر متوسطا بينهما وهكذا فلا يتصور متلوية فرد لآخر حتى يتحقق التوالى .

والجواب ان المؤثرية وصف عقلى يعتبره العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر لانها وصف خارجى لانها ليس لها في الخارج فرد يطابقها ، وقول المغالط: انها لو كانت وصفا ذهنيا لزم الجهل المركب مغالطة عجيبة لان الجهل المركب انما هو في التصديق لا التصور فانه لو حصل تصديق في الذهن ولم تكن نسبة القضية مطابقة لما في نفس الامر او الخارج فهو جهل مركب فحصول صورة المؤثرية في الذهن عند التعات العقل الى صدور الاثر من المؤثر من دون ان يكون لها ما يطابقها في الخارج لا يستلزم جهلا مركبا ولا يلزم ان يكون تصور كل امر اعتبارى جهلا مركبا ، نعم لو حكمنا بان لهذه الصورة الذهنية مطابقا في الخارج فهذا الحكم جهل

مركب كما ارتكبه هذا المغالط ، و من هذا يظهر فساد قوله : ولانها ثابتة قبل الذهن ، لان الثابت قبل الذهن في الخارج هو منشأ انتزاع هذا الامر الاعتباري وهو ذات المؤثر التي لو عقلها عاقل بهذه الحيثية اى حيثية اضافة الاثر اليها وصدوره عنها ينتزع منه وصف المؤثرية ، واما قوله : ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره فهو حق ولكن مانحن فيه ايس من ذلك في شيء لان صفة المؤثرية ليست قائمة في الخارج بذات المؤثر بل هي منشأ انتزاعها وقائمة بها في النفس وعارضة عليها في الذهن كسائر الامور الاعتبارية فليس هذا امرا بدعا ، فاذا ثبت انها امر اعتباري ليس لها ثبوت الاذهنا فالتسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتباريات .

قوله : بعض المغالدين - هو الفخر الرازي اورد هذا وما بعده في بعض كتبه من قبل المنكرين لاجابة الممكن الى المؤثر وان كان هو نفسه ليس ذلك من مذهبه لانه قائل بصانع هو صانعه في وهمه .

قوله : ممكننا محتاجا الى المؤثر في ذلك الاثر - خبر لك انت ، والاولى ان يقال : ممكنة محتاجة الى المؤثر في ذلك الاثر او مؤثر اخر .

قوله : فان كانت وصفا ثبوتيا الخ - لو اتى بالكلام هكذا : وهي ليست وصف ثبوتيا في الذهن لانها ان كانت كذلك من غير مطابقة الخارج لزم الجهل لاستقام امر العطف في قوله : ولانها ثابتة في الذهن .

قوله : ويستحيل - عطف على ثابتة ، اى ولانها يستحيل قيام صفة الشيء بغيره ولو كانت هي امرا ذهنيا لكانت قائمة بالذهن مع ان موصوفه الذي هو المؤثر يكون في الخارج .

قوله : وان كانت بمطابقة الخارج الخ - عطف على فان كانت وصفا ثبوتيا ، يعنى وان كانت المؤثرية وصفا ثبوتيا في الذهن مع مطابقة الخارج او كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل ، ولا يخفى ان مآل طرفي التردد اى كونها مع مطابقة الخارج وكونها ثابتة في الخارج الى شيء واحد فلا تغفل .

قوله : ان كون الشيء بحيث لو عقله الخ - اى ذات المؤثر التي هي منشأ لان

ينتزع منه العقل عنوان المؤثرية هي الحاصلة الموجودة قبل الازهات لاوصف المؤثرية الذى يحصل فى العقل باعتباره وانتزاعه .

قول المصنف : والمؤثر يؤثر الخ - تقرير السؤال على وجداخر : ان المؤثر اما يؤثر فى الاثر حال وجوده فهو تحصيل للحاصل واما حال عدمه فهو اجتماع التقيضين و كلاهما محال فتأثير المؤثر محال ، والجواب انك ان اردت من الحال زمان الوجود والعدم فنختار ان تأثير المؤثر فى حال الوجود ، وقولك : هو تحصيل للحاصل ممنوع لان التحصيل فيما نحن فيه هو اليجاد والحاصل هو الوجود و هما مقارنان بحسب الزمان بمعنى ان ابتداء اليجاد هو ابتداء الوجود فالتأثير منطبق على الاثر من حيث الزمان ويصح ان يقال انه فى زمانه و هذا مراد الشارح العلامة بقوله : لان العلة مع المعلول بهذه الصفة ، وان اردت من الحال تقييد الاثر بالوجود اوالعدم فتقول : ان ذلك مستحيل للزوم احد المحالين المذكورين ولكن القسمة غير حاصرة لان للاثر حالة ثالثة وهى كونه من حيث هو هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم .

قول الشارح : فالكلام فيه كالكلام فى الاول - يعنى فالكلام فى التأثير كالكلام فى الاثر اذ كما انه لا اثر فى حال العدم كذلك لا تأثير فى حاله بل عدم الاثر فى حال العدم لاجل عدم التأثير .

قوله : وان اردت به مقارنة المؤثر الخ - يعنى ان اردت ان للعلة معية ذاتية بالنسبة الى المعلول وهذا يرجع الى ماقررنا من تقييد المعلول بالوجود عند التأثير فذلك مستحيل لان العلة لها تقدم ذاتى على المعلول فلو لم يكن لها تقدم ذاتى عليه بل كانا معاً ذاتا لزم ان يكون المعلول حاصل من دون تأثيرها فيه وحينئذ فاما ان تؤثر العلة فيه فهو تحصيل الحاصل واما ان لا تؤثر فيه فهو خلف لان ما فرض علة له ليس بعلة له .

قوله : فلان كل ما بالغير الخ - توضيحه ان معنى تأثير المؤثر فى الماهية هو جعل الماهية ماهية فلو كانت الماهية بتأثير الغير ماهية لزم ان لا تكون عند

ارتفاع ذلك الغير ماهية لكن ذلك محال لان الماهية ماهية يستحيل ان تكون غير ماهية سواء كان غيرها ثابتا او مرتفعا ، وسر ذلك ان سلب الشيء عن نفسه محال وذلك لانا اذا قلنا : الماهية صارت ل ماهية بارتفاع الغير وجب ان يكون موضوع هذه القضية ثابتا في الخارج اوفى الذهن حتى يحكم عليه بهذا الحكم ولكن لا تحقق له حال هذا الحكم عليه لا خارجا لانها صارت في الخارج ليسا وعدما ولا في الذهن لان العقل حين هذا الحكم يحكم بارتفاع نفس الموضوع اذ المحمول المسلوب هو نفس الموضوع بخلاف ما اذا قلنا : الماهية ليست موجودة اوهى معدومة فان نفس الموضوع محفوظة في الذهن ويرتفع عنها الوجودا ويحكم عليه بالعدم كما ياتي ذلك عن قريب في كلام الشارح ، ولا يخفى انه لا احتياج الى هذا الاستدلال في بيان استحالة سلب الشيء عن نفسه لانه ضروري غير محتاج في تصديقه الى شيء .

قوله : حال الحكم عليها بالعدم - اي بعدم كونها ماهية بسبب ارتفاع الغير كما بينا .

قوله : فلانه يلزم منه ارتفاع الوجود الخ - ياتي المحال المذكور في الفرض السابق بعينه في هذا الفرض لان معنى تأثير المؤثر في الوجود هو جعله وجودا .

قوله : فلا يكون اثرا - اي لا يكون مجعولا في الخارج .

قوله : وتقرير الجواب الخ - توضيحه انا نختار ان التأثير في الماهية ولكن لا يجعلها ماهية جعلاً مركباً لانه اثبات الشيء لنفسه وعند ارتفاع الجاعل يلزم سلب الشيء عن نفسه كما قلت ولا يجعلها موجودة جعلاً مركباً بان يكون هنا ماهية ثم يجعلها المؤثر موجودة بل يجعلها جعلاً بسيطاً يتبعه وجوب لاحق ، ومعنى الجعل البسيط ان الماهية تصدر من العلة الى الخارج وبعد صدورها موجودة واجبة بوجوب لاحق هو الضرورة بشرط المحمول التي لا تخلو قضية فعلية منها كما مر في المسالة الحادية والثلاثين ووجود الماهية ووجوبها امران منتزعان من الماهية الصادرة ومع هذا الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيها بان يجعلها موجودة لانه تحصيل الحاصل .

قوله: وعند فرض الماهية - اى عند فرضها مجعولة بالجعل البسيط .
قوله : سابقا على وجوده - اى على وجود الماهية وتذكير الضمير باعتبار كونها اثرا وكذا فى غير هذا الموضع .
قوله: ذكر فى المنطق - و ذكر ايضا فى هذا الكتاب فى المسالة الحادية والثلاثين .

قوله: والغلط ههنا الخ - دفع دخل هو لو قال الغلط المغالط : انكم قلتم: ان الوجوب لاحق بالماهية عند صدورها ومع هذا الوجوب لا يمكن تاثير المؤثر فيها مع ان المذكور فى قول الحكماء الشئ عمالم يجب لم يوجد وهذا يدل على اشتراط الوجود بالوجوب فكيف يكون الوجوب لاحقا بالماهية الموجودة ، والجواب ان مرادهم به هو الوجوب السابق وانتم اشتبهتموه باللاحق .

قوله: على المعنيين - معنى الوجوب السابق هو تمامية العلة بحيث يستلزم المعلول او كون المعلول بحيث يلزم من العلة التامة ومعنى الوجوب اللاحق هو ضرورة الثبوت .

قوله : وقولنا عدمت الماهية الخ - دفع دخل هو لو قال قائل : ما الفرق بين قولنا : الماهية صارت لماهية ، وقولنا : الماهية صارت معدومة حيث حكمتم باستحالة الاول آنفا وتحكمون بعدم استحالة الثانى ، والجواب ان الاول يمنع بقاء موضوعه فى الذهن والخارج فيمتنع الحكم بخلاف الثانى فان الموضوع باقية فى الذهن حال الحكم .

قوله: وكذا البحث فى حصول الوجود من وجوده - اى القائل باصالة الوجود وانه المجعول اولا وبالذات يجيب مثل جوابنا بان التاثير يكون فى الوجود بجعله جعلا بسيطا .

قوله : لم يتعلق ذلك الخ - هذا خبر لمن فى قوله : و من يجعل ان كانت موصولة اوجزاء لها ان كانت شرطية وعلى اى منهما يحتاج الى عائد وليس فى كلامه ، والتقدير : ومن يجعل الخ لم يتعلق التاثير على قوله بموصوفية الساهية بالوجود

لان الموصوفية امر اضافى اعتبارى ينتزع من اتصاف الماهية بالوجود .

قوله : ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال - يعنى لا يلزم من هذا القول ذلك المحال الذى ذكره فى الفرض الثالث الذى هو فرض كون التأثير فى الموصوفية لان مراد القائلين بثبوت المعدوم وهم طائفة من المعتزلة بتأثير المؤثر فى الموصوفية هو ضم الوجود الى الماهية المعدومة الثابتة فى الازل الذى يوجب انتزاع الموصوفية من الماهية الموجودة فلا يتوجه الاشكال الى واحد من هذه الاقوال الثلاثة .

قول المصنف: على ما مر - فى المسألة التاسعة عشرة ومر هنا ما يفيد فى توضيح ما فى هذا المقام .

المسألة الرابعة والاربعون

(فى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر)

قول المصنف : لوجود علته - اى علة الافتقار الى المؤثر وهو الامكان .
قول الشارح: وبالجمله كل من قال الخ - اما من قال ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث او هو شرط او شرطاً فله ان يقول : ان الممكن فى بقاءه لا يحتاج الى المؤثر لان علة الافتقار التامة قد انتفت بسبب الحدوث ، وقد مر بطلان هذا القول فى المسألة التاسعة والعشرين .

قول المصنف : ولهذا جاز استناد الخ - اى ولان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر ولكن ذلك المؤثر يكون موجبا لامختار لما ذكر فى الشرح .

المسألة الخامسة والاربعون

(فى نفى قديم ثان)

قول المصنف : ولا قديم سوى الله تعالى لما ياتى - اى لا قديم مطلقا ذاتيا

او زمانيا سوى الله الواجب الوجود تعالى لما ياتي في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني من حدوث الاجسام ولواحقها وان ما سوى الله تعالى انما هو الاجسام ولواحقها لان المجرد المفارق والهيولى ليسا بثابتين عنده ولما ياتي في المسألة الثامنة من الفصل الثاني من المقصد الثالث من نفى الشريك له تعالى فاذا ثبت ذلك كله ثبت ان لاقديم سواء تعالى .

قول النارج : قد خالف في هذا جماعة كثيرة . اكثر المجوس قائلون بالقديمين هما النور والظلمة ، والحر نانيون منهم (وقد ذكر ابن النديم تفصيل مذهبهم وسائر احوالهم في الفهرست) قائلون بالقدماء الخمسة ، والنصارى قائلون بالقدماء الثلاثة الاب مبدئ الوجود والابن مبدئ العلم و روح القدس مبدئ الحياة ، والمريميون منهم قائلون بالاب والام والابن ، و جمهور الاشاعرة قائلون بالقدماء ذات الله وصفاته التي عبروا عنها بالمعاني ، والمعتزلة بالثابتات الازلية ، وابوهاشم منهم بالاحوال الخمسة القديمة هي الالهية والموجودية والقادرية والعالمية والحياة . والفلاسفة قائلون بقديم العالم غير الكائنات الفاسدات قدما زمانيا .

قوله : على ما ياتي . في المسألة التاسعة عشرة من الفصل الثاني من المقصد الثالث .

قوله : وابوهاشم . قدمضى شرح حاله وياتي قوله هذا في المسألة التاسعة من الفصل الثاني من المقصد الثالث .

قوله : على تقدير عدمه . اى على تقدير عدم قدمه .

قوله : ابن زكريا الرازى الطبيب . قال ابن خلكان في وفيات الاغيان : ابوبكر محمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور ذكر ابن جليل في تاريخ الاطباء انه دبر مارستان الرى ثم مارستان بغداد في ايام المكتفى ، ومن اخباره انه كان في شببته يضرب بالعود ويغنى فلما التحى وجهه قال كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستظرف فنزع عن ذلك واقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفيها فبلغ من معرفة غوايرها الغاية واعتقد الصحيح منها وعلل

السقيم والف فى الطب كتبنا كثيرة .

ونقل ابن خلكان عن غير ابن جليل ان ابن زكريا كان مسيحيا اولاً ثم اسلم .
وقال القفطى فى كتاب اخبار العلماء : محمد بن زكريا ابوبكر الرازى طبيب
المسلمين غير مدافع واحد المشهورين فى علم المنطق والهندسة وغيرهما من علوم
الفلسفة وكان فى ابتداء امره يضرب بالعود ثم ترك ذلك و اقبل على تعلم الفلسفة
فنال منها كثيراً والف كتبنا كثيرة ياتى ذكرها انشاء الله تعالى اكثرها فى صناعة
الطب وسائرهما فى ضروب من المعارف الطبيعية والالهية الا انه توغل فى العلم الالهى
وما فهم غرضه الاقصى فاضطرب لذلك رايه وتقلدا راء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة
وذم اقواما لم يفهم عنهم ولا هدى لسبيلهم ودبر مارستان الرى ثم مارستان بغداد زمانا
ثم عمى فى اخر عمره وتوفى قريباً من سنة عشرين وثلاثمائة هذا قول القاضى صاعد
بن الحسن الاندلسى ، ثم ذكر اخبار سائر المورخين فيه وكتبه .

قوله : وكل ممكن حادث - هذه القضية معر كة للانظار والاراء بين الفلاسفة
والمتكلمين .

قوله : وسيأتى تقريرها - اى تقرير الكبرى فى المسألة السادسة من الفصل
الثالث من المقصد الثانى بعد انكار الهيولى و ان الادلة التى اقيمت على العقول
مدخولة .

المسألة السادسة و الاربعون

(فى ان الحادث لا يفتقر الى المدة والمارة)

قول الشارح : لان كل حادث ممكن الخ - هذا دليل الفلاسفة على مسبوقية
الحادث بالمادة .

قوله : ولان كل حادث ممكن يسبقه الخ - هذا دليلهم على مسبوقية الحادث
بالمدة .

قوله : لان المادة ممكنة الخ - هذا جواب عن دليل المسبوقية بالمادة .

قوله : والزمان يتقدم اجزائه الخ . هذا جواب عن دليل المسبوقية بالمدة .

قوله : كانت اجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة - بيان الملازمة ان التقدم حينئذ يكون جزء حقيقة الزمان المتقدم او من لوازمه الذاتية وكذا التأخر يكون جزء حقيقة الزمان المتأخر او من لوازمه الذاتية والا فلا معنى لكون التقدم والتأخر ذاتيين للزمان فيكون الزمان المتقدم حقيقة والمتأخر حقيقة اخرى لاختلاف اجزاء حقيقتيهما او اختلاف لوازمهما اذا الحقيقة الواحدة لا يمكن اختلافها بحسب الاجزاء واللوازم في فردين .

وفيه ان التقدم والتأخر امران اضافيان اعتباريان منتزعان من ذات المتقدم والمتأخر ومعنى كون التقدم والتأخر ذاتيين للزمان ان الزمان حيث يكون امرا واحدا متصلا اتصال الحركة والمسافة لا يحتاج في انتزاع التقدم والتأخر عن ذاته هذا النوع من التقدم والتأخر الى امر زائد بل يكفي فيه فرض الحد الذي يعبر عنه بالان فيكون احد الجزئين المنتهيين بالحد متقدما والاخر متأخرا ولا يلزم من ذلك اختلاف حقيقة اجزاء الزمان ولا كونه مركبا من الانات ، و المسألة تحتاج الى تفصيل ليس هذا موضعه فليُنظر في المطولات .

قوله : فكان الزمان مركبا من الانات الخ - اي مركبا من اجزاء لا تتجزى كما عليه بعض المتكلمين لانه لو كان امرا واحدا متصلا كما عليه الفلاسفة لم يجز ان تكون اجزائه مختلفة بالحقيقة .

المسألة السابعة والاربعون

(في ان القديم لا يجوز عليه العدم)

قول الشارح : جاز عليه العدم - اي جاز العدم على العدم بان يتعقبه الوجود كوجود العالم المتعقب لعدمه على قول المتكلمين .

قوله : وان كان العدم لا يسمى قديما - لان القدم والحدوث من صفات الوجود كما مر في المسألة الثالثة والثلاثين .

قوله : لان كل اثر لمختار حادث - لان المختار هو الذى يفعل بالقصد والقصد لا يتوجه الى القديم الذى لم يسبق العدم وجوده .

قوله : وان كان ممكنا تطل - اى وان كان المؤثر ممكنا احتاج الى آخر فهو ان كان واجبا استحالة عدمه فاستحالة عدم معلوله وان كان ممكنا نقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهى الى الواجب بالذات .



الفصل الثانى

(فى اعكام الماهية ولواحقها)

المسألة الاولى

(فى تفسير الماهية والحقيقة والذات)

قول المصنف : ولواحقها - من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والتركيب والبساطة والتشخص والتقابل وغيرها مما يبحث عنها فى هذا الفصل .

قوله وهى مشتقة عما هو - بالاشتقاق الاعم الشامل للمنسوب كالكوفى والبصرى والعلمى

قوله : واطلاق غالبا على الامر المتعقل - اى الذى يقع فى العقل من دون لحاظ حصوله فيه ، وتطلق فى غير الغالب على ما تطلق عليه الذات والحقيقة كما قد يعكس الامر وتطلق الذات والحقيقة على ما تطلق عليه الماهية

قوله : والكل من ثوانى المعقولات - لان المعقول الثانى على ما مر فى المسألة السادسة والثلاثين هو ما لا يكون له فرد فى الخارج وهذه مفاهيم عارضة مثلا على الانسان الذى له الفرد فى الخارج لالتفكك هذه المفاهيم .

قوله : من الاعتبارات - ليس المراد بها الامور الاعتبارية التى وجودها فى الذهن فقط بل ما يعتبر لحقوقه بالحقيقة من العوارض

قوله : وهى من حيث هى ليست الاهى - معنى هذا الكلام ان الماهية من حيث هى ماهية اى من حيث هى فى مرتبة نفسها ولا يعتبر معها شىء لا يحمل عليها شىء من الاشياء حتى ذاتياتها ولوازمها الا نفسها لان حيثية نفسها غير حيثية غيرها

ولو كان ذاتيا اولازما لها ، نعم يلاحظ الذاتيات واللوازم بنحو الاندماج و الاندكاك معها لابتحو التفصيل ، فالانسان مثلا من حيث هو هو انسان ليس غير حتى انه ليس بحيوان لان حمل الحيوان عليه يستلزم اخراجه من صرافة نفسه و عن مرتبته وادخاله في اعتبار حيثية هي مصححة حمل الحيوان عليه وتلك الحيثية انه كل له جزء عقلي هو الحيوان ، فاذا اريد ان يحمل على الماهية شئ غير نفسها فلا بد ان يعتبر معها غير نفسها ما هو مصحح ومناط لحمل ذلك الشئ عليها .

وليس معناه انها من حيث هي هي اى فى مرتبة نفسها ليس شئ من الاشياء عينا لها ولا جزء منها الا هي كما يظهر من كلمات بعض الاكابر لمكان الاستثناء اذ هو يثبت لما بعده ما ينفي عما قبله وبالعكس فيصير المعنى باعتبار بعد الاستثناء ان الماهية فى مرتبة نفسها هي نفسها وجزئها وهذا باطل بالضرورة لانها فى مرتبتها ليست بجزئها لان الجزء متقدم على الماهية بالماهية كما ان لازم الماهية كالامكان مثلا متاخر عن الماهية بالماهية .

قوله : ولو سئل - فى سائر الشروح فلو سئل بالفاء التفريعية و هو الصحيح كما فى الشرح ، وهذا السؤال متوجه الى المستثنى منه المقدر المنفى فى قولهم : الماهية من حيث هي هي ليست الا هي فان السائل يسئل هل الماهية الف اوليست بالف فاجيب انها ليست الفا ولا شيئا من الاشياء حتى ذاتياتها ولوازمها الا هي .

تنبيه ادبي : ان القواعد الادبية تقتضى ان يقال : الماهية من حيث هي هي ليست الا اياها لان ما بعد الا بمنزلة خبر ليس ولكن هذه العبارة هكذا موروثه من السابقين فلم يغيروها ، الا ان الشارح الرضى نقل فى مبحث الافعال الناقصة ان بعض النحويين جوز ابطال عمل ليس بالا كما وان النافيتين كما فى قولهم : ليس الطيب الا المسك بالرفع .

قول الشارح : الفا ولا شيئا من الاشياء - اى ليس الفا ولا شيئا من الاشياء غير الالف ولا بمقابلاتها ، اى ليس الانسان مثلا من حيث هو هو بالف ولا بمقابله و ليس بواحد ولا بمقابله وليس بكلى ولا بمقابله وليس بموجود ولا بمقابله وليس بحيوان

ولابمقابله وهكذا الى ان يحصى جميع الاشياء ، بل هو انسان فقط .
 ان قلت : هل هذا الارتفاع التقيضى فكيف جوزوه فى هذا المقام ، قلت :
 ليس هذا بارتفاع التقيضى لان معناه ان التقيضى ليسا بنفس الماهية ، نعم اذا قلنا
 ان الانسان فى مرتبة نفسها ليس بانسان وليس بلا انسان فهو ارتفاع التقيضى ولكننا
 نقول ان الانسان فى مرتبة نفسها انسان لاشىء غيره ، وببيان اخر ان الانسان فى
 مقام الموضوعية انسان لاغير واما اذا نظرنا الى المحمولات فهو اما موجود واما
 لا موجود وكذا اما كلى اولا كلى وهكذا وارتفاع التقيضى واجتماعهما راجعان الى
 المحمولات فافهم .

قوله : ولا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس الها - قال الشارحون فى
 وجه تقديم اداة السلب على الحيثية : ان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولى
 فاذا قلت فى الجواب هكذا فكأنك قلت الانسان من حيث هو انسان شىء هو لا الف .

قوله : ولوقيل الانسانية الخ - يعنى لو قال قائل : كيف ليست الماهية من
 حيث هى هى الالهى مع ان طبيعة الانسان مثلا فى زيد هو عين ماهى فى عمرو ويحمل
 عليها واحدة ، فاجيب ان الماهية فى هذه القضية اعتبر معها شىء اخر صح به حمل
 واحدة عليها وهو حيثية كونها غير متغايرة باعتبار كونها فى زيد وفى عمرو فاذا
 اخذتها من حيث هى هى واسقطت جميع الاعتبارات لم يصح حمل واحدة عليها .

قوله : وقيد الوحدة زائد - اى اعتبار عدم المتغايرة فاذا حذف لم يحمل عليها
 واحدة .

المسالة الثانية

(فى اعتبارات الماهية)

قول المصنف : وقد يؤخذ الماهية الخ - ان الماهية من حيث هى هى حيث
 لا تكون مقيدة بشىء من الاشياء وجودا وعدما حتى بعدم التقيد يمكن ان تعتبر
 باعتبارات ، فيمكن ان يعتبرها العقل وحذوفا عنها جميع ماعداها اى يقيد بها بعدم

غيرها بعد ان لم تكن مقيدة به والماهية بهذا الاعتبار لها خصوصيات : الاولى انها لا توجد الا في الذهن لان كل ما وجد في الخارج له ضائم و لو احق و هذه مقيدة بعدمها ، الثانية انها لو انضم اليها شيء كان زائدا بالنسبة اليها اجنبيا عنها كضم الحجر الى الانسان لان تقيدها بعدم غيرها ينافي انضمام الغير اليها حقيقة ، الثالثة انها لا تحمل على غيرها ولا غيرها عليها لان الحمل يستدعي الاتحاد من جهة الوجود والتقييد بعدم الغير ينافي ذلك ، ومن هذا ظهر انها لا تحمل على المجموع الذي هو هذه مع غيرها فرضا لان ذلك المجموع غير نفسها مع ان ذلك مجموع مركب بحسب الفرض لانه مركب حقيقي لان المركب الحقيقي لا بد فيه من ارتباط بين الاجزاء وههنا مفقود لاجل التقييد بعدم الغير ، ولا يخفى عليك ان الفرق من جهة الحمل بين هذه وبين الماهية من حيث هي هي ان هذه لا تحمل على شيء ولا يحمل عليها شيء ، الا نفسها والماهية من حيث هي هي لا يحمل عليها شيء الا نفسها ولكن تحمل على اشياء كثيرة ، والماهية بهذا الاعتبار يقال لها الماهية المجردة والماهية بشرط لاى بشرط ان لا يكون معها شيء .

قوله : بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا - اشارة الى الخصوصية الثانية .

قوله : ولا تكون مقولة على ذلك المجموع - اشارة الى الخصوصية الثالثة .

قوله : ولا توجد الا في الازهان - اشارة الى الخصوصية الاولى .

ثم ان للماهية بشرط لا معنى آخر وهو ان يعتبرها العقل مستقلة بالوجود عما معها من الفصول والعوارض المحصلة لها لا محذوفا عنها جميع ما عداها والماهية بهذا الاعتبار مادة وجزء للمركب منها ومن الفصل او العارض وموجودة بالوجود الذهني بالذات وبالوجود الخارجى بالعرض ولا تكون مقولة على المجموع لانها لوحظت مستقلة بالوجود والحمل يستدعي الاتحاد في الوجود و ما يكون معها من الفصول والعوارض زائد عليها بمعنى انها ليست متحدة معها في الوجود باللحاظ العقلي وان كانت متحدة بحسب الواقع فهذا المعنى والمعنى الاول مشترك كان في عدم المقولية على المجموع و في كون غيرها زائدا عليها الا ان الغير في المعنى الاول جميع

الاشياء وفي المعنى الثاني هو الفصول والعوارض اللاحقة بها و ان انضمام الغير في المعنى الاول بحسب الفرض مع انه في الواقع متفك عنها وانضمام الغير في المعنى الثاني بحسب الواقع مع انه في لحاظ العقل متفك عنها وهذا من معنيان للماهية بشرط لا ومراد المصنف ههنا هو المعنى الاول لمكان قوله : ولا توجد الا في الازهان لانها بالمعنى الثاني توجد في الخارج بالوجود بالعرض كما مر .

وبما ذكرنا من ان فرض انضمام الزائد ياتي في المعنى الاول يندفع ما نسب شارح المقاصد وتبعه القوشجي الى المصنف رحمه الله من الخبط والخلط في الكلام بان قوله : وقد تؤخذ محذوفا عنها ما عداها وقوله : ولا توجد الا في الازهان ينطبقان على المعنى الاول واما قوله : بحيث لو انضم الخ فينطبق على المعنى الثاني لان الانضمام غير معقول في المعنى الاول وهذا خلط في الكلام بين المعنيين ، وكذا بما ذكرنا يرتفع الاحتياج الى ما وجه به صاحب الشوارق كلام المصنف ، هذا .

اقول : ان اعتبار الماهية بشرط لا ليس ينحصر في المعنيين بل يمكن العقل ان يعتبرها بشرط لا عن كل شيء يريد فتبقى لا بشرط بالنسبة الى غيره كما ان اعتبارها بشرط شيء كذلك .

قوله : وقد تؤخذ لا بشرط شيء الخ - ان الماهية لا بشرط لها اطلاقان : الاول انها تطلق على الماهية من حيث هي التي مضى بيانها في المسألة الاولى و يقال لها الماهية المطلقة واللا بشرط المقسمة ، والثاني انها تطلق على الماهية باعتبار عدم تقيدها بشيء وجوداً وعدماً بان يكون عدم التقيد قيداً لها ويقال لها اللا بشرط القسمي ؛ ومراد المصنف الاولى لان الثانية كالماهية بشرط لا ليست الا في الذهن لان هذا القيد ينافي كونها في الخارج لان ما في الخارج مقيد بشيء في الواقع بخلاف الاولى فانها لا تنافي ما في الخارج بل تجتمع معه اجتماع المطلق والمقيد .

ان قلت : الست قلت في المسألة الاولى : ان الماهية من حيث هي لا يحمل عليها شيء الانفسها فكيف تقول الان : ان مراد المصنف بالماهية بشرط لا هانها الماهية من حيث هي مع انه قال : هو كلي طبيعي ، موجود في الخارج ، جزء

من الاشخاص ، صادق على المجموع وهذه محمولات عليها قلت : ان مراده ان الماهية من حيث هي هي التي ليست في مرتبة نفسها الا هي تعرضها الكلية والوجود الخارجي والجزئية والصدق على المجموع ، لانها في مرتبة نفسها كلية و موجودة و جزء و صادق على المجموع ، فان بينهما فرقا ظاهرا .

ثم ان للماهية اعتباراً آخر لم يذكره المصنف وهو اعتبارها بشرط شيء ، و هذا الشيء اما وجود خارجي فالماهية بهذا الاعتبار تطلق عليها الذات والحقيقة كما مر واما فصل فتصير الماهية بهذا الاعتبار نوعا واما عوارض خارجية فتصير بهذا الاعتبار شخصا .

والحاصل ان الماهية من حيث هي هي التي يقال لها المطلقة واللابشرط المقسمي اما ان يعتبر معها عدم جميع الاشياء فهي الماهية بشرط لا بالمعنى الاول و اما ان تعتبر مستقلة في قبال مامعها من الفصل والعوارض فهي الماهية بشرط لا بالمعنى الثاني و اما ان يعتبر معها عدم التقييد بشيء وجودا و عدما فهي الماهية اللا بشرط القسمي واما ان يعتبر معها شيء فهي الماهية بشرط شيء باقسامه .

قال صاحب الشوارق : وقد طوى ذكر الماهية بشرط شيء لظهورها فان الحقائق الموجودة في الاعيان ماهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان توجد ماهية الا وقد يلحقها شيء من العوارض .

اقول ، سيأتي قريبا ان مراد المصنف ليس احصاء هذه الاعتبارات بل غرضه ذكر الاعتبارات الثلاثة في الكلي وانما ذكر اعتباراً من اعتبارات الشروط للتوطئة .
قول الخارج : فان الحيوان المليد موجود في الخارج الخ - قد استدل كثير كالشارح العلامة ههنا على وجود الكلي الطبيعي في الخارج بان الشخص موجود في الخارج والكلي جزء من الشخص و جزء الموجود موجود فالكلي الطبيعي موجود ، ولكن في قولهم : والكلي جزء من الشخص نظرو بحث لان المراد بكونه جزء لو كان انه جزء في الخارج موجود بوجود مستقل في قبال الجزء الاخر بان يكون الشخص مركبا في الخارج من موجودين منضمين في الخارج كما هو شأن الجزء الخارجي

فهو باطل بالضرورة لمامر فى المسألة التاسعة والثلاثين من الفصل الاول و ان كان المراد به انه جزء فى العقل فهو لا يثبت المطلوب مع انه خلاف صريح كلامهم ، فالحق كمامر فى تلك المسألة انه موجود فى الخارج بالعرض و تعبير الجزئية فى كلامهم مسامحة لان شأن الجزء الخارجى ان يكون موجودا بالذات .

قول المصنف: والكلية العارضة الخ - اقول : الكلية هى انطباق المفهوم على امور كثيرة وقيل : هى اشتراك امور كثيرة فى المفهوم و التفسير الثانى لازم للاول ، وهذا المعنى وصف يعرض على الماهية اذا قيست الى غيرها باعتبارها يقال لها الكلى ، فهنا ثلاثة امور : الموصوف اى ذاته ، الوصف ، المجموع المركب منهما ويقال للاول الكلى الطبيعى اى الطبيعة التى يعرضها هذا الوصف و للثانى الكلى المنطقى لان اهل الميزان يبحثون عنه ولا نظر لهم فى معروض الكلية وهذا من قبيل اطلاق الابيض على نفس البياض وللثالث الكلى العقلى لانه باعتبار احد جزئيه وهو الوصف لا يوجد الا فى العقل .

ان قلت : وعلى هذا فالاولى ان يقال للمنطقى الكلى العقلى ، قلت : لا يجب فى التسمية مراعاة الاطراد فى الوجه لاسيما فى جعل الاصطلاح بل الواجب مراعاته فيه ما يتم به غرض المصطلحين .

قوله : فهذه اعتبارات ثلاثة - اى اعتبارات الكلية وفاقا للشرح الا صاحب الشوارق فانه جعل المشار اليه اعتبارات الشروط التى مرتن قبيل هذا وهذا خطأ منه لان فى كلام المصنف ليس من تلك الاعتبارات الا احدها و هو اعتبار بشرط لا باحد معنييه لان قوله : وقد تؤخذ لا بشرط شىء اشارة الى اللا بشرط المقسمى بقريضة قوله : وهو كلى طبيعى موجود فى الخارج ، اذ اللا بشرط القسمى لا يوجد الا فى العقل ، فكانه قال : الماهية قد تؤخذ باعتبار كاعتبار بشرط لا وقد تؤخذ لا باعتبار بل من حيث هى هى فحيث من جهة الكلية لها اعتبارات ثلاثة: المنطقية والطبيعية والعقلية فاثان احد اعتبارات الشروط توطئة لما هو مقصود بالاصالة .

المسألة الثالثة

(في اقسام الماهية الى البسيطة والمركبة)

قول المصنف : وهما موجودان بالضرورة - لان الماهية المركبة موجودة بالضرورة والمركب لا بد ان ينتهي الى البسيط بالضرورة والا يلزم تركبها من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل لعدم التوقف على جزء لم يكن ذا اجزاء اخر وهو ممتنع ، اما امتناعه بحسب الخارج فظاهر واما بحسب الذهن فلانه يستلزم عدم امكان تصور ماهية بالكنه وهذا باطل اذ نتصور نحن كثيرا من الماهيات بالكنه

قول الشارح : اذلا هو وجوده بسيط او مركب محض - اى ليس فى الخارج موجود يكون فردا لنفس البساطة والتركيب فهما اعتباريان .

قوله : اذا عرفت هذا فهما متنافيان - هذا الكلام مشعر بان الاعتبارية لها دخل فى كونهما متنافيين ولم اعرف له وجهها وفى كلام المصنف ليس هذا الاشعار لانه لم يعطف بالفاء .

قوله : اذلا يصدق على شىء انه بسيط ومركب - اى لا يصدق على شىء واحد من حيث هو واحد انه بسيط ومركب معا .

قوله : وقد يتضايفان اى يؤخذ البسيط الخ - البسيط اما اضافى واما حقيقى وكذا المركب ، والاضافيان يتعاكسان فى العموم والخصوص مع اعتبارهما بالحقيقيين

اعلم ان البسيط والمركب الحقيقيين هما مافرا فى كلام المصنف واما الاضافيان فالبسيط الاضافى هو ما يكون جزء لكل والمركب الاضافى هو ما يكون كلا بالنسبة اليه فيكون بينهما تقابل التضايف فالنسبة بينهما هى التباين لتقابلهما بالتضايف كما ان بين الحقيقيين ايضا التباين لتقابلهما بالسلب والايجاب ، واما النسبة بين البسيطين فهى العموم المطلق وكذا بين المركبين ولكن على عكس البسيطين كما يأتى بيانه قريبا ، واما النسبة بين البسيط الاضافى والمركب الحقيقي

فهي العموم من وجه لان بعض ما هو جزء لشيء ليس ماله جزء كالجوهر وبعض ماله جزء ليس ما هو جزء لشيء كالانسان المتشخص وبعض ما هو جزء لشيء هو ما له جزء كالحيوان ، وبين البسيط الحقيقي والمركب الاضافي هي التباين لانه لاشيء مما لاجزاء له كل بالنسبة الى شيء وبالعكس فمعنى قول المصنف : فيتعاكسان في العموم والخصوص : ان العموم المطلق الذي بين البسيطين ثابت بين المركبين على عكس البسيطين فان البسيط الاضافي اعم من البسيط الحقيقي لصدق الاضافي على المركب دونه و ان المركب الحقيقي اعم من المركب الاضافي لتقيد الاضافي بالاضافة دونه .

قوله : واذا جاز كون البسيط بهذا المعنى الخ - يعني واذا جاز كون البسيط الاضافي مركبا كالحيوان كان اعم من البسيط الحقيقي مطلقا لان كل بسيط حقيقي بسيط اضافي اي كل مالاجزاء له فهو جزء لماهية وليس كل بسيط اضافي بسيطا حقيقيا اي ليس كل ما هو جزء لماهية مالاجزاء له اذ بعض ما هو جزء لماهية له جزء كالحيوان وهذا يتم بناء على ان لا يكون في الوجود ماهية بسيطة لم تكن جزء من غيرها والا فبينهما عموم وخصوص من وجه .

قوله : فيكون المركب بهذا المعنى اخص الخ - يعني فيكون المركب الاضافي اخص من المركب الحقيقي لان المركب الاضافي هو المركب الحقيقي مع قيد الاضافة الى الجزء .

قوله : لمنتسبين للمعنيين - يعني حصول نسبة الامكان بينهما يكون في العقل والا فذاتا المنتسبين ليستا عقليتين لان الوجود او الماهية امر اصيل في الخارج على اختلاف القولين ، اللهم الا ان مجموع المنتسبين من حيث هو مجموع عقلي لكون احد جزئيه عقليا .

قوله : كالجوهر والحيوان - هذا من باب ذكر الخاص بعد العام و كذا مثال العرض

قول المصنف : والمركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا و عدما

اعلم ان الجزء هو ما يمكن ان يلاحظ موجوداً في نفسه في قبال شئ ، شامل له ولغيره
 فله بذاته وجود ووجوده لذالك الشئ فهو نظير العرض القائم بالموضوع من حيث
 ان له وجوداً في نفسه ووجوده في نفسه انما هو لغيره ، الا ان الفرق بين الجزء
 والعرض ان الجزء وجوده في نفسه متقدم بالطبع على الكل و ان العرض وجوده
 في نفسه متأخر بالطبع عن الموضوع فالجزء بوجوده النفسى جزء علة الكل
 والموضوع جزء علة لوجود العرض النفسى واما الوجود لغيره في الجزء وفي العرض
 كليهما لا تقدم ولا تأخر له بالنسبة الى وجود الغير الذى هو الكل او الموضوع من
 حيث هو كل او موضوع ، ولا يخفى انه ليس في الواقع وجودان للجزء و كذا العرض
 بل الوجود الذى هو لذات الجزء يعتبر انضمامه بوجود سائر الاجزاء حتى يحصل
 وجود واحد للكل وبهذا الاعتبار يتحقق عنوان الجزئية لذات الجزء فالجزء بما هو
 جزء لا تقدم له على الكل بما هو كل لان الجزئية والكلمية متضايفتان و كل منهما
 وجوداً وعدمياً دائرة مدار وجود الاخرى وعدمها . والمصنف رحمه الله اراد بما يتقدم
 المركب وجوداً و عدماً ذوات الاجزاء لانها من حيث هي اجزاء لا تقدم لها على
 المركب

ثم ان الجزء اما عقلى كالحيوان للانسان فان الحيوان ليس له في الخارج
 وجود في نفسه فليس هو جزء للانسان في الخارج ، واما خارجى كالجدار للبيت .
 والجزء الخارجى يقع في العقل اذا تصور .

قوله : بالقياس الى الذهن والخارج - ليس معناه ان الجزء مطلقاً متقدم
 على الكل بحسب الوجودين حتى يستشكل بان الجزء العقلى ليس جزء في الخارج
 حتى يكون متقدماً بحسب الخارج فكيف حكم المصنف بتقدم كل جزء بحسب
 الوجودين ، بل معناه ان الجزء الخارجى متقدم على الكل بالقياس الى الخارج والجزء
 الذهنى متقدم على الكل بالقياس الى الذهن ، وعطف الخارج على الذهن بالواو
 لا ينافى ذاك بل يلائمه جداً كما فسرنا .

ان قلت : كون الخاصة الاولى متعاكسة مع الجزء . ينافى هذا التفسير لان

الخاصة الاولى للجزء هي تقدمه على الكل ومعنى التعاكس ان كل جزء متقدم على الكل و كل ما هو متقدم على الكل جزء له مع ان كلية العكس منقوضة بالعلة الفاعلية والعلة الغائية والموضوع الذى هو علة للعرض حيث انها متقدمة على الكل المعلول وليست باجزاء له فليست متعاكسة اى ليس العكس كلياً كالاصل بخلاف ذلك التفسير الاول فانه لا ياتى فيه هذا الانتقاض لانا اذا قلنا : ان كل جزء مطلقاً متقدم على الكل بحسب الوجودين و كل متقدم على الكل بحسب الوجودين جزء له لم تنتقض كلية العكس لان العلة الفاعلية والموضوع ليسا متقدمين بحسب الوجود الذهني والعلة الغائية ليست متقدمة بحسب الوجود الخارجى ، قلت : مع الاغماض عما فى تفسيركم من كذب الاصل وعدم شمول العكس للمتقدم بحسب الوجود الذهني فقط كالحيوان فانه ليس متقدماً على الانسان بحسب الخارج مع انه جزء له ان هذا الانتقاض الذى ذكرتم فى تفسيرنا موهوم ليس بواقع لان التقدم المذكور فى الاصل والعكس هو التقدم بالطبع الذى عبروا عنه بالتقدم بحسب الوجود والعدم لا التقدم بالماهية كما توهم صاحب الشوارق ولا غيره من اقسام التقدم وما قلناه من ربح كاد المصنف حيث قال : يتقدمه وجوداً وعدمًا ، وان الاصل على تفسيرنا قضيتان هما ان كل جزء بحسب الخارج متقدم بالطبع على الكل بحسب الخارج وان كل جزء بحسب الذهن متقدم بالطبع على الكل بحسب الذهن فعكس الاولى هو ان كل ما هو متقدم بالطبع على الكل بحسب الخارج هو جزء له بحسب الخارج و عكس الثانية هو ان كل ما هو متقدم بالطبع على الكل بحسب الذهن هو جزء له بحسب الذهن ، وان المراد بالكل الماخوذ فى هذه القضايا هو الماهية المركبة التى هى كل بالنسبة الى ما هو متقدم عليها بالطبع لا كل ما هو متقدم عليها بالطبع او بغير الطبع ولولم تكن هى كلاً بالنسبة اليه ، وعلى هذا فحاصل العكسين ان كل ما هو داخل فى قوام الماهية بحسب الخارج فهو جزء خارجى وان كل ما هو داخل فى قوامها بحسب الذهن فهو جزء ذهنى ، وببيان آخر : ان المراد بتقدم الجزء ان يكون تقوم الماهية به ان كان فى الخارج ففي الخارج وان كان فى الذهن ففي الذهن

والماهية لا تتقوم بالفاعل بل منه تتحقق ولا بالغاية اصلا ولا تتقوم ماهية العرض بالموضوع بل هو بوجوده قائم به . وغرض المصنف رحمه الله من الاشارة الى هذا التعاكس بقوله : واحدة متعاكسة ان لا يتوهم احد ان كل جزء ذهني للماهية هو جزء خارجي لها وبالعكس بل التعاكس محفوظ بحسب الذهن والخارج فان كان الجزء خارجياً تقومت الماهية به في الخارج وتنعكس الى انه ان تقومت الماهية بشيء في الخارج فهو جزء خارجي وان كان الجزء ذهنياً تقومت الماهية به في الذهن وتنعكس الى انه ان تقومت الماهية بشيء في الذهن فهو جزء ذهني ، فلا يبقى في مورد البحث الا المادة و الصورة و الجنس و الفصل و يخرج غيرها من الفاعل و الغاية والموضوع ، ويشهد بان مراد المصنف ما قلنا ان البحث في تركيب الماهية وبساطتها لا في عللها .

ان قلت : كيف تقول ان تقدم الجزء على الماهية سواء كان بحسب الخارج او الذهن بالطبع مع ان المذكور في مجلد ان جزء الماهية العقلي كالحيوان مثلاً متقدم عليها بالماهية ، قلت : ان الجزء كالحيوان له حيثان : حيثية هي من دون لحاظ وجوده في الذهن وحيثية انه موجود في الذهن فبالحيثية الاولى متقدم على الماهية بالماهية واما بالحيثية الثانية فلا فرق بينه وبين الجزء الموجود في الخارج في نوع التقدم ، هذا ، فانك اذا اخذت باطراف ما تلوته عليك اندفع الاشكال الذي قال صاحب الشوارق انهم تحيروا في دفعه وانكشف لك ضعف جميع مانسجوا في هذه المسألة على المصنف رحمه الله .

قوله : و هو علة الغناء عن السبب - يعني تقدم ذات الجزء من حيث وجوده في نفسه علة لغناء الجزء بما هو جزء عن السبب لثبوته للكل ذهنياً و خارجاً وذلك لان وجوده في نفسه عين وجوده لغيره الذي يتحقق بدعنوان الجزئية والفرق بينهما بالاعتبار ، وبعبارة اخرى ان الجزء بما هو جزء وله وجود لغيره ليس غير ذات الجزء حتى يحتاج الى سبب لان هذا الوجود هو ذلك الوجود بنفسه وبالاختبار يفترقان ، ولا يخفى انه على هذا الوجه الذي فسرنا هذا الكلام لاعتياج الى توصيف السبب

بالجديد كما فى الشروح لان عنوان الجزئية ووجودها لا يحتاج الى سبب اصلا بعد ذات الجزء ، والاعتبار العقلى .

قوله : فباختيار الذهن بين الخ - يعنى يتفرع على علة الغناء عن السبب وهى تقدم ذات الجزء معلوله وهو غناء الجزء عن السبب لثبوته للمكل ذهنأ وخارجا وهذا الثبوت باعتبار الذهن بين وفى حكم اللازم البين للماهية لا يحتاج العقل فى تصديقه الى واسطة فى الاثبات كالحيوان الثابت للانسان وباعتبار الخارج غنى عن السبب لا يحتاج الى واسطة فى الثبوت لانه ليس الا ثبوت نفس الجزء الذى تحقق فى الخارج من قبل والفرق بالاعتبار ، وقوله : باعتبار الذهن و باعتبار الخارج متعلق بالغناء وتقدير الكلام : ان الغناء ان اعتبر فى الجزء الذهني يسمى الجزء بينا اى بين الثبوت للماهية وان اعتبر فى الجزء الخارجى يسمى الجزء غنياً اى غنياً عن السبب فى الخارج ، هكذا ينبغى ان يفسر هذا الكلام على ما عليه الشارحون الا ان تفسير الشارح العلامة بظاهره غير هذا التفسير ولكن يمكن توجيهه اليه وسيأتى .

قوله : ويستحيل دفعه عما هو ذاتى له - اى يستحيل دفع الجزء عن المركب الذى هذا الجزء ذاتى له يعنى لا يمكن ان يتحقق الكل من دون تحقق الجزء كاللازم لان الجزء ذاتى له وذاتى الشئ لا يتفك عنه ، وهذه العبارة غير موجودة فى متن الشوارق و القوشجى فجعلوا الخواص الثلاث : تقدم الجزء و الاستغناء عن الوسط فى الاثبات والاستغناء عن الوسط فى الثبوت و اما الشارح القديم والعلامة رحمه الله جعلوا الاستغنائين خاصة واحدة واستحالة الدفع خاصة ثالثة .

قوله : واثنان اعم - يعنى الخاصة الثانية التى هى الاستغناء عن الواسطة فى الاثبات والثبوت والخاصة الثالثة التى هى استحالة الدفع اعم من الجزء وليستا مع الجزء متعاكستين لان كل جزء مستغن عن الواسطة فيهما وليس كل مستغن عن الواسطة فيهما بجزء لصدق الاستغناء عن الواسطة فى الثبوت على كل لازم للماهية سواء كان بينا او غير بين فان لازم الماهية مطلقا مجعول بجعل الماهية ولا يحتاج الى سبب غير سبب الماهية ولصدق الاستغناء عن الواسطة فى الاثبات على اللوازم

البينة فان العقل يصدق بانها للماهية بمجرد تصور الماهية او تصور الطرفين مع النسبة وكذا كل جزء مستحيل الدفع عن الماهية وليس كل مستحيل الدفع عنها بجزء لصدقه على لوازم الماهية مطلقا .

ان قلت : اطلاق الخاصة عليهما ليس بصحيح لان الخاصة ما لا يوجد في غير ذي الخاصة بل كل منهما عرض عام على الاصطلاح ، قلت : الخاصة اما حقيقية وهي مفسرت و اما اضافية وهي يأتي تفسيرها عن قريب والخاصتان الاخيرتان اضافيتان .

قول الشارح : ثم ان الذهن مطابق للخارج الخ - جعل فرض الكلام في الجزء الخارجى لمكان قوله : فقد ظهر ان جزء الحقيقة الخ والحقيقة هي الماهية باعتبار الوجود في الخارج وحكم بان الجزء الخارجى اذا تصور فالواقع منه في الذهن مطابق للواقع منه في الخارج من جهة التقدم على الكل فلا يرد عليه ان الجزء العقلي مطلقاً ليس جزء خارجياً حتى يتطابقا في التقدم على الكل .

قوله : فان فاعل الجزء هو فاعل الكل - اى الجزء بما هو جزء والا يمكن ان يكون فاعل الكل غير فاعل ذات الجزء .

قوله : وذاك لان المتقدم لا يعقل الخ - تعليل لقوله : يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ، توضيحه : ان الجزء الذى يكون متقدماً على الكل لا يعقل احتياجه الى السبب الجديد الذى يكون متأخراً عن الكل الذى هو متأخر عن الجزء لان الشئ لا يمكن ان يحتاج الى ما هو متأخر عنه واما كون السبب الجديد متأخراً عن الكل فلان فرضه جديداً انما هو بتأخره عن تحقق الكل .

قوله : بل ولا خارجة عن علة المركب - اى بل ولا يعقل احتياج الجزء بما هو جزء الى علة غير علة المركب ، وهذا اشارة الى ما ذكرنا من التعليل في ذيل كلام المصنف .

قوله : فان علة كل جزء الخ - اى بما هو جزء .

قوله : فاذا اعتبر هذا التقدم الخ - هذا تفسير لقول المصنف : فباعتبار

الذهن بين وباعتبار الخارج غنى ، و تقديره بان يرجع الى تفسير ساير الشراح :
فاذا اعتبر هذا التقدم المستلزم لاستغناء الجزء عن السبب الجديد بالنسبة الى الذهن
فالجزء يسمى بين الثبوت و اذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فالجزء يسمى غنياً عن
السبب فعبر عن الاستغناء بالتقدم اطلاقاً للعلة على المعلول فان التقدم علة الاستغناء .

قوله : وهذه الخاصة الخ- هذا المطلب غير مذكور في المتن ومعناه انه كلما
تحقق تقدم الجزء تحقق استغنائه عن السبب الجديد و ليس كلما تحقق الاستغناء
عن السبب الجديد تحقق التقدم لان لوازم الماهية مستغنية عن السبب الجديد وليست
مقدمة على الماهية . ولكنه مذكور التزاماً لان الخاصة الثانية اذا كانت اعم من
ذى الخاصة اعنى الجزء وكان الجزء مساوياً للخاصة الاولى كانت اخص من الخاصة
الثانية كالجزء .

قوله : لان الاولى الخ - يعنى ان الخاصة الاولى اى التقدم حصولها مقيد
بالتقدم واما الخاصة الثانية اى الاستغناء عن السبب فحصولها مطلق سواء كان مع التقدم
كما في الجزء اولم يكن معه كما في اللازم فهي اعم من الاولى .

قوله : ولهذا قيل الخ - هذا استدلال على ذلك المطلب بلازمه كما بينا و
هذا هو مطلب المتن .

قوله : لكل ذاتى على الاطلاق - اى لكل جزء سواء كان خارجياً او ذهنياً .
قوله : وهاتان الخاصتان اضافيتان - الخاصة الاضافية و تسمى ايضاً بخاصة
الجنس كما تسمى الخاصة الحقيقية بخاصة النوع هي التى تكون خاصة لجنس ذى
الخاصة المفروض كالماشى للانسان او الامر غير الجنس مشترك بين ذى الخاصة
المفروض وغيره كالغنى عن السبب فانه خاصة لجامع بين الجزء واللازم الاصطلاحي
وذلك الجامع عنوان اللازم للماهية بالمعنى اللغوى الذى يصدق على الجزء واللازم
الاصطلاحي .

قوله : اعم منه - اى اعم من ذى الخاصة وهو الجزء .

قوله : لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك - يعنى لمشاركة اللوازم

البينة للجزء في مجموع الخاصتين لان اللوازم الغير البينة لا تستغنى عن الواسطة في الاثبات بل عن الواسطة في الثبوت .

المقالة الرابعة

(في احكام الجزء)

قوله : ولا بد من حاجة ما الخ - يعنى كما ان الكل من حيث هو كل يحتاج الى الاجزاء فلا بد ان يحتاج بعض الاجزاء الى بعض كى يتحقق امر التركيب .
اعلم ان الامور المتعددة اما بينها ارتباط يستتبع وحدة ما اولاً ، والثانى لا يسمى بالمركب كالحجر الموضوع فى جنب الانسان ، والاول اما ان يحصل من الارتباط والاجتماع اثر غير مجموع آثار الاجزاء اولاً ، والثانى هو المركب الاعتبارى كعشرة يواقيت مجتمعة فى سلك واحد تسمى بالعقد و آلف انسان مجتمعين فى مكان يقال لهم اهل البلد او مجتمعين فى محل للحراب يقال لهم العسكر او عدة دور مجتمعة فى ارض يقال لها البلد ، فمن هذه الاجتماعات لا يحصل اثر مغاير لمجموع الآثار ، وبعبارة اخرى ان اثر المجموع هو مجموع آثار الاجزاء ، والاول هو المركب الحقيقى .

ثم ان المركب الحقيقى اما ان يحصل فيه جوهر يكون منشأ لذلك الاثر المغاير الزائد كالشجر المركب من العناصر الذى يحصل فيه من اجتماع تلك العناصر نفس نباتية تكون منشأ لاثار مغايرة لاثار نفس العناصر ، واما ان يحصل فيه عرض يكون كذلك كالمعجون المركب من الادوية المختلفة الذى يحصل فيه من اجتماعها عرض يكون منشأ لاثار هو دفع المرض عن المريض ، والسرير المركب من الخشب والحديد وغيرهما الذى يحصل فيه من اجتماعها عرض هو هيئة السرير يكون منشأ لاثار هو تهيؤه للجلوس عليه .

ثم ان المحتاج فى المركب الاعتبارى دائماً هو الجزء الصورى ، واما المركب الحقيقى فالقسم الثانى منه كذا لك وامثاتها موجودة فى كلام الشارح رحمه الله ،

واما القسم الاول منه فالحاجة من الطرفين من جهتين وبيانه موجود فى الشرح .
قول الشارح: فانه **او استغنى كل جزء الخ** - والتالى باطل لانه لو لم يحصل الوحدة لم يكن المركب مركبا وبيان الملازمة ان الاستغناء يستلزم عدم الارتباط وعدم الارتباط ينافى حصول الوحدة .

قوله : وقد يكون هو الجزء المادى الخ - اى وقد يكون المحتاج الجزء المادى ايضا مع الجزء الصورى ولكن لا يمكن ان يكونا محتاجين من جهة واحدة ، وانما قدرنا هذا فى الكلام لامتناع ان يكون المحتاج هو الجزء المادى فقط ، فالمحتاج اما هو الجزء الصورى فقط او كلاهما باعتبارين .

قوله : وقد تشمل الحاجة الجزئين الخ - هذا تصريح بمقابل ما حكم بامتناعه من شئول الحاجة باعتبار واحد فلا يتوهم التكرار .

قوله : لانه ان ماثل السواد الخ - اى لان كل واحد من الجزئين ان كان مماثلا للسواد يعنى ان كان فردا من كلى السواد مماثلا لشخص هذا السواد الموجود فى الخارج الذى فرض كونه مركبا منهما استحالة جعله مقوما لهذا الشخص للترجيح من غير مرجح ولزوم كون حقيقة واحدة مقومة لنفسها اذ يرجع الى كون الشئ الواحد جزءا وكلاما وهو محال .

قوله : فاذا انضاف الفصل الى الجنس - اى الفصل والجنس الذين فرض وجود كل منهما فى الخارج حتى يكونا جزئين لماهية السواد فى الخارج .

قوله : والثانى باطل لانه الخ - يعنى اذا كان كل واحد منهما غير محسوس فاما ان لا يحصل عرض آخر محسوس كان السواد الذى هو مركب منهما غير محسوس واما ان يحصل عرض آخر محسوس ولامحالة هذا الحاصل هو السواد لمحسوسيته وهذا امر واحد بالفرض لانه لو قلنا انه مركب يأتى الكلام فيه من رأس فالتركيب لامحالة يكون فى الجزئين الذين حصل منهما هذا الامر الواحد الذى هو السواد فهما اما موضوع قابل لهذا السواد او فاعل له فالتركيب فى قابله او فاعله لافيه وهذا خلف لان الكلام فى تركيب السواد لافى شئ آخر .

اقول : بقى صورة اخرى : هي ان يكون احد الجزئين محسوسا والاخر غير محسوس اذ قوله : والثاني ، لا يشمل هذه الصورة لمكان قوله : كان السواد غير محسوس ، فالاولى بحيث يشمل هذه الصورة ولا يكون فيه هذا التطويل ان يقال : لو كان الجنس و الفصل ممتازين بحسب الخارج لكان كل منهما موجودا بحياته ولم يحمل احدهما على الاخر ولا كل منهما على المركب لان الحمل يستدعى الاتحاد من جهة الوجود والتالى باطل لان حمل الجنس على الفصل وبالعكس وحمل كل منهما على المركب الذى هو النوع وبالعكس حق ومتحقق .

ان قلت : لو كانا ممتازين بحسب الذهن للزم ذلك ايضا اذ بالامتيار يرتفع الاتحاد فى الوجود قلت : نعم ولكن العقل لا يحمل احدهما على الاخر الا بعد لحاظ كل منهما من حيث هو هو فان الانسان مثلا اذا لوحظ من حيث هو موجود فى الذهن صار بشرط لا اذا الوجود ولو ذهنا يعطيه استقلاله فى قبال سائر الاشياء و هو بشرط لا لا يحمل على شىء ، ولا يحمل عليه شىء .

ان قلت : فليصنع العقل باله ممتازين بحسب الخارج ما يصنع بالممتازين بحسب الذهن فيلاحظهما من حيث هما هما ويحمل احدهما على الاخر ، فنرجع الى اصل السؤال ونقول : ان الجنس و الفصل يكونان ممتازين بحسب الخارج ولكن العقل يلاحظهما من حيث هما هما ويقطع النظر عن وجودهما فى الخارج و يحمل احدهما على الاخر فلا يدل الحمل على عدم الامتيار فى الخارج قلت : حفظت شيئا وغابت عنك اشياء ، ان العقل لا يقدر على ان يرفع ما لم يضعه ولا ان يضع ما لم يرفعه ، ان امتياز الموجودين فى الخارج ليس من صنع العقل بل هو تابع لوجودهما ووجودهما ليس بيد العقل فلا يقدر على ان يقطع النظر عن امتيازهما فى الواقع ويحكم عليهما بحكم ينافى امتيازهما الواقعى اذا الحكم باتحادهما فى الواقع يستلزم رفع امتيازهما فى الواقع وهو محال ، بخلاف ما لا يكون له وجودا لا باعتبار العقل وعنايته فانه يقطع النظر عن امتيازهما التابع لوجودهما الاعتبارى ويحكم عليهما بالاتحاد فى صقعهما المطابق للخارج .

قول المصنف: واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه - لا بد من تقدير عدم عروضهما بان يقال : اذا اعتبر عروض العموم ومضايفه و عدم عروضهما حتى يصح صورة التباين كما فعل صاحب الشوارق وفي هذا الشرح اشارة اليه .

قوله : فقد تباين وقد تداخل - اعلم ان اجزاء الماهية الواحدة امامتباينة او متداخلة والتداخل اما ان يكون بالعموم المطلق او بالعموم من وجه فالنسبة بين اجزاء الماهية الواحدة احدى النسب الثلاث واما التساوى بينها فممتنع على مذهب القدماء لما يأتى في ذيل قول المصنف : وما لاجنس له فلا فصل له .

ثم ان للاجزاء المتباينة تقسيمات :

الاول : الاجزاء المتباينة امام تماثلة كالاتحاد المركب منها مرتبة من مراتب العدد كالعشرة فان اشخاص الاحاد متباينة لتباين كل شخص مع آخر و متماثلة لانها مشتركة في ماهية العدد ، واما متخالفة وهى على اقسام : اما محسوسة كالسواد والبياض المركب منهما لون البلقة واللون والشكل المركب منهما الخلقة ، واما معقولة كالهبولى والصورة المركب منهما الجسم والشجاعة والحكمة والعفة المركب منها العدالة واما مختلفة كالبدن والنفس المركب منهما الانسان .

التقسيم الثانى : الاجزاء المتباينة اما ان يكون المركب منها ماخوذا فيه الاضافة الى احدى علله او الى معلوله او الى شىء غيرهما مرتبط به ارتباطا ، والاول على اقسام : اذا الاضافة المأخوذة اما الى الفاعل كالعطاء فانه فائدة مقرونة بالضافة الى الفاعل لانه يحد بالفائدة الغير المكتسبة حصلت من فعل الغير ، واما الى القابل كالقطوسة فانها تقعر مقرون بالضافة الى قابله وهو الانف لانها تحد بالتقعر فى الانف ، واما الى المادة كالنفس فانها جوهر مقرون بالضافة الى مادتها وهى البدن لانها تحد بالجوهر المجرد ذاتا المادى فعلا المتعلق بالبدن تعلق التدبير ، واما الى الصورة كمادة المركبات فانها جوهر مقرون بالضافة الى الصورة لانها تحد بالجوهر القابل لما حل فيه من الصور ، واما الى الغاية كالحاتم فانه حلقة تضاف الى التزين الذى هو غاية له لانه يحد بالحلقة التى يلبسها الاصبع للتزين والتجمل .

والثانى : ك'الخالق والرازق فان الخالق ذات يصنع شيئاً هو معلوله والرازق ذات يفعل العطاء و هو معلوله ، و كالحسد الذى هو صفة للنفس بها يضر الانسان عداوة غيره فى نفسه فان اضرار العداوة معلول للحسد .

والثالث : كالحكمة التى يميز بها الانسان الحق من الباطل فان الحق والباطل ليسا علتين لهما ولا معلولين لها ولكنهما مرتبطان بهما ارتباطاً ، ولا يذهب عليك ان المراد بالاجزاء فى هذا التقسيم هى الاجزاء الحدية لا الاجزاء الحقيقية فان الاضافة الى هذه الامور على ما فى كلام صاحب الشوارق او نفس هذه الامور على ما فى كلام الشارح العلامة ليست داخلية فى حقائق هذه المركبات بل فى حدودها ، ولا فرق بين ما عليه صاحب الشوارق وما عليه الشارح العلامة لان الاضافة الى شئ اذا اخذت فى حد شئ ، فالمضاف اليه ايضاً مأخوذ فيه .

التقسيم الثالث : الاجزاء المتباينة اما كلها وجودية كجميع الامثلة التى ذكرت فى التقسيم الاول واما كلها عدمية كسلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم المركب منهما الامكان الخاص واما مختلفة مخلوطة من العدمى و الوجودى كالسابق وغير المسبوق المركب منهما الاول الحقيقى و كالعدم و الاضافة الى البصر المركب منهما العمى .

التقسيم الرابع : الاجزاء المتباينة اما كلها اضافات كالاقرب والا بعد فان الاقرب هو القريب مع الاكثرية فى القرب وهما اضافتان وكذا الابد ، واما كلها غير اضافة ككثير من الامثلة المذكورة واما مخلوطة من الاضافة وغيرها كالسرير المركب من اخشاب وحديدات مع نسب و اضافات بينها .

ثم ان الاجزاء المتداخلة سواء كان التداخل بالعموم المطلق او من وجه اما ان تكون اجزاء للماهية الواحدة او اكثر من الواحدة والمراد بالاكثر ان يفرض مجموع مركب من ماهيات ماهية واحدة لم يكن ذلك المجموع اجزا لماهية واحدة بل يفرض وحدتها كالحيوان والصاهل المركب منهما الفرس ، والحيوان والكاتب المركب منهما الحيوان الكاتب المفروض وحدتهما ، والحيوان و الناطق

المركب منهما الانسان، والحيوان والابيض المر كـبـمنهما الحيوان الابيض المفروض وحدتهما، فالنسبة بين الجزئين في المثال الاول هي العموم المطلق والجزء ان للماهية الواحدة وفي المثال الثاني ايضا العموم المطلق والجزء ان ماهيتان فرض وحدتهما وفي المثال الثالث العموم من وجه لان الحيوان منه ناطق ومنه غير ناطق والناطق منه حيوان وهو الانسان ومنه غير حيوان وهو بعض الملائكة فان المشهور ان النطق فيهم بالمعنى الذى فينا وان خالف الشيخ ابن سينا وهما جزءان من ماهية واحدة وفى المثال الرابع العموم من وجه ايضا وليس جزئين من ماهية واحدة .

ثم ان للاجزاء المتداخلة بالعموم المطلق اقساماً :

الاول : ان يكون الجزء العام متقوماً بحسب الوجود بالخاص و موصوفاً به كالحيوان الصاهل فان الجنس متقوم بالفصل وموصوف به .

الثانى : ان يكون العام متقوماً بالخاص وصفة له كالجوهر الموجود فان الموجود متقوم بالجوهر لانه منتزع منه فى الخارج وصفة له والاجزاء فى هذا المثال لاكثر من ماهية واحدة ،

الثالث : ان يكون العام مقوماً للخاص بحسب الوجود موصوفاً به كالانسان الضاحك فان النوع مقوم للخاصة ، واما اخصية الضاحك من الانسان فلان المراد به الضاحك بالفعل ، والاجزاء فى هذا المثال ايضاً لاكثر من ماهية واحدة ، واما فرض ان يكون العام مقوماً للخاص صفة له فغير موجود ، هذا ، فان فى كلام الشارح رحمه الله اشارة الى جميع هذه التفاصيل ولا تغفل .

قول الشارح : اولاً يكون فتسمى المتباينة - يعنى لا يكون بعضها اعم من البعض ، هذا بحسب المفهوم وان كان شاملاً للمساوية ولكنها ليست بمتحققة فاذا لم يكن بينها العموم فليس الا التباين .

قوائه : وقد يكون مضافاً - اى عاماً من وجه فانه عام بالنسبة .

قوله : والمتباينة ما يترتب عن الشيء الخ - اشارة الى التقسيم الثانى .

قوله : اما بعضها وجودى الخ - اشارة الى التقسيم الثالث .

قوله : كالاول - اشارة الى المثال الثالث في التقسيم الثالث .

قوله : حقيقة متشابهة الخ - اشارة الى التقسيم الاول .

قوله : او بعضها اضافي الخ - اشارة الى التقسيم الرابع .

قول المصنف : وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة - اعلم ان الاجزاء اما خارجية واما ذهنية ومضى بيانها والنسبة بينهما ، وهي ايضا اما انضمامية واما اتحادية والاجزاء الانضمامية هي ما يكون لكل منها وجود بحياله والاتحادية ما لا يكون كذلك بل يكون الوجود للبعض والبعض الآخر يكون موجودا بالعرض بذلك الوجود . والنسبة بينهما التباين ، والحمل انما يتحقق فيما اذا كانت الاجزاء اتحادية ، والانضمامية يكون بعضها مواد وبعضها صور فقول المصنف : وقد تؤخذ مواد من باب الاختصار و الاكتفاء في البيان باحد المتقابلين كقوله تعالى : سراويل تقيكم الحرى والبرد .

قول الشارح : فتكون اجزاء حقيقية - يعنى اطلاق الاجزاء عليها على سبيل الحقيقة بخلاف ما اذا اخذت محمولة فان اطلاق الاجزاء عليها على سبيل المجاز لان الجزء حقيقة ما يكون موجودا بحياله بالوجود الخارجى او الذهنى والاجزاء المحمولة ليست كذلك .

قوله : ولا تحمل على المركب حمل هو هو - ولا بعضها على بعض لاستحالة كون الجزء هو الجزء الآخر .

قوله : صادقة على المركب - وصادقاً بعضها على بعض لانها اذا اخذت بذلك الاعتبار فكما ان الحيوان هو الانسان فكذلك هو الناطق .

قوله : مع قطع النظر عن القيد - اى الاخذ مع الناطق والاخذ مع التجرد عن الناطق .

ان قلت : مفهوم هذا الكلام ان الحيوان اذا اخذ مع احد القيدين لم يكن محمولا وهذا ليس بصحيح لانه اذا اخذ مع الناطق كان نفس الانسان الذى هو المركب ويحمل عليه ، قلت : ان الحيوان اذا اخذ مع الناطق لم يكن حيوانا لا بشرط وحمله

على الانسان ليس من حمل الحيوان عليه بل هو حمل الانسان على الانسان لان الحيوان المأخوذ بشرط الناطق هو الانسان .

قول المصنف : فيعرض لها الجنسية والفصلية - هذا تفريع على قوله : تؤخذ محمولة وهو واضح .

قوله : وجعلاهما واحد - اى بحسب الوجود الخارجى ، يعنى احدهما مجعول بالذات والاخر مجعول بالعرض ، بل المجعول بالذات هو الشخص

قول الشارح : فهي هيئة اما فى السواد - اى عرض فيه بان يكون السواد كالجسم موضوعا لنفس اللونية فيلزم ذلك امكان ان يوجد السواد من دون اللونية كما يمكن ان يوجد الجسم من دون السواد .

قوله : اوفى محله - اى فى محل السواد بان يكون السواد واللونية حالين فى ذلك المحل .

قول المصنف : والجنس منهما كالمادة الخ - ان للجنس اعتبارات : اعتبار الابهام والاحتمال لان يصير حقيقة من الحقائق التى تحتها وهذا اعتباره لابشرط وبهذا الاعتبار يقال له الجنس ، ويكون كليا مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب ما هو ، ويكون تحصله باحد الفصول ، فكل فصل اوجب بانضمامه اليه تحصله فهو علتة اى علة تحصله وتعينه وزوال ابهامه ، فالجنس بهذا الاعتبار كالمادة الاولى فى انها لا تحصل لها فى الخارج الا باحدى الصور و كل صورة انضمت اليها فهي علة تحصلها فى الخارج ، الثانى : اعتبار كونه جزء وهذا اعتباره بشرط لا وبهذا الاعتبار يقال له المادة العقلية ، وله تحصل عقلى فى نفسه ، ولا يكون مقولا على كثيرين ، ومقوم للنوع تقوم الجزء لكل كالفصل ، ويخرج من ذلك الابهام ولكن لم يتحصل نوعاً معيناً ، ولا يكون للفصل نسبة العلية اليه ، الثالث : اعتبار كونه مأخوذاً مع فصل معين وهذا اعتباره بشرط شئ ، وبهذا الاعتبار يخرج من الابهام ويتحصل نوعاً معيناً ويحصل لذلك الفصل المعين نسبة العلية اليه ، فالفصل اذا نسب الى المجموع الذى هو النوع اطلق عليه المقوم بمعنى الجزء و هذا الاطلاق شائع

في المنطق واذا نسب الى حصة النوع من الجنس يقال له المقوم ايضاً بمعنى علة التخصّل وهذا الاطلاق قليل في المنطق كثير في الفلسفة ، والجنس بالاعتبار الثاني له شبه بالمادة ايضاً في ان كلا منهما جزء المركب ، فلذا قال الشارح رحمه الله : وجد الجنس اشبه بالمادة من الفصل وانما قال اشبه لان الفصل له ايضاً شبه بالمادة في ذلك . ولكن شبه الجنس اكثر لانه شبه بها من ثلاثة وجوه والفصل شبه بها من وجه واحد هو الجزئية للمركب ، وانما قلنا من ثلاثة وجوه لان الجنس بالاعتبار الثالث ايضاً له شبه بها في انها كالجنس تصير مع انضمام صورة معينة حقيقة معينة من حقائق المركبات ؛ والمادة تلك الحقيقة بالقوة كما ان الجنس ذلك المركب بالقوة .

قول الشارح : والفصل اشبه بالصورة منه - اي من الجنس ، قس اشبهية الفصل باشبهية الجنس في جميع ما ذكرنا فيها .

قوله : الى الجنس المطلق - اشارة الى الاعتبار الاول لان الجنس بذلك الاعتبار مطلق مقسم للانواع المتخالفة والفصل مقسم له .

قوله : اعنى الجنس المفيد - اشارة الى الاعتبار الثالث بحسب نسبة الفصل الى المجموع الذي هو الجنس المأخوذ مع الفصل وهي نسبة التقويم بمعنى الجزئية .
قوله : والى حصة النوع الخ - اشارة الى الاعتبار الثالث بحسب نسبة الفصل الى الجنس الذي هو حصة النوع وهي نسبة التقويم بمعنى العلية ، وليس في كلامه اشارة الى الاعتبار الثاني لعدم الاحتياج اليه هنا .

قوله : كان الجنس مساوياً للفصل - لانه فرض علة للفصل ولا يمكن ان يكون العلة اعم بل يكون مساوياً او اخص .

قوله : على ما تقدم - في ذيل قول المصنف آنفا : فيعرض لها الجنسية والفصلية ، او في منطق هذا الكتاب .

قوله : لم يكن له فصل - لانه لم يشارك غيره في ذاتي حتى يحتاج الى فصل يميزه عما يشاركه فيه ، بل هو متفصل بذاته عن غيره وان كان مشاركاً له في الوجود ، فالاجناس العالبة التي لم يكن فوقها جنس متمايز بعضها عن بعض بذاته

قوله : وقد ذهب قوم غيره **حققة** في الخ - اعلم ان المشهور في تعريف الفصل هو الذاتى الذى يميز الشيء عما يشاركه في جنسه ، وقوم فسروه بالذاتى الذى يميز الشيء عما يشاركه في جنسه اوفى وجوده ، فلاريب فى انه اذا فرض تر ك ب ماهية واحدة من جزئين متساويين فعلى التفسير الاول لم يكن واحد منهما فصل لها لانه هو المميز فى الجنس والمتساويان لا يمكن ان يكون احدهما جنسا والاخر فصلا ، واما على التفسير الثانى فيمكن ان يكون احد الجزئين فصلا مميزا لتلك الماهية فى الوجود كما يمكن ان يكون الميز بنفس الماهية .

ثم قد اختلف فى انه هل يجوز تر ك ب ماهية واحدة من جزئين متساويين ام لا فالقدماء على المنع وجمهور المتأخرين على الجواز على ما ذكر صاحب الشوارق ، والشارح اتى بدليلين على امتناع كون ماهية ذات فصلين وان ماهية لو امكن كونها ذات جزئين متساويين لم يلزم ان يكونا فصلين كما توهم .

قوله : ووافقر كل مشارك فى الوجود الخ - هذا احد الدليلين ، بيان الملازمة : ان ذالك الفصل ايضا مشارك لغيره فى الوجود فيفتقر الى فصل آخر وهكذا .

قوله : ولو جعل كل واحد منهما الخ - هذا ثانى الدليلين ، بيانه : لو جعل كل واحد منهما فصلا للمر ك ب فاما ان يجعل المر ك ب فصلا مميزا لكل واحد منهما لانهما مشار كان ايضا لغيرهما فى الوجود فيلزم الدور وهو توقف تقوّم المر ك ب على كل واحد منهما وتوقف تقوّم كل منهما على المر ك ب اولا يجعل فيلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة المر ك ب ونسبة كل منهما الى الوجود واحدة .

قوله : لتاوى - اللام التعليل ومدخولها على صيغة المصدر ، وفى العبارة سقط من قلم الناسخ ، وصحيحها : ولو جعل كل واحد منهما فصلا ولم يكن المر ك ب فصلا لكل منهما لزم الترجيح من غير مرجح لمساواة نسبته ونسبتها الى الوجود ، ومع ذالك لم يذكر رحمه الله صورة الدور لوضوحها .

قوله : وهو كمال الجزء المميز - ويقال له الفصل القريب ويفسر بالذاتى الذى يميز الشيء عن جميع مشاركاته فى الجنس كالصاهل بالنسبة الى الفرس

فانه يميزه عن جميع مشاركاته في مطلق الجنس قريبا كان او بعيدا .

قوله : وهو المميز الذاتى مطلقا - وصفه بالاطلاق لانه غير مختص بالاضافة الى النوع بل يضاف الى النوع فيوصف بالبعيد والى الجنس فيوصف بالقرب ، والفصل البعيد يفسر بالذاتى الذى يميز الشئ عن مشاركاته في الجنس البعيد فقط كالحساس بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل : الانسان حساس فيتميز عن مشاركاته في الجسم النامى لالحيوان ، بخلاف الناطق فانه يضاف الى النوع فقط ويميزه عن جميع مشاركاته في مطلق الجنس .

قوله : و الاول لا يكون الا واحدا - ان قلت : كيف لا يكون الفصل التام الا واحدا والحساس والمتحرك بالارادة كل منهما فصل تام للحيوان ، قلت : انهما ليسا فصلين للحيوان بل هما خاصتان قائمتان مقام الفصل في التمييز فان الفصل الحقيقى قديجهل به فيقوم مقامه اقرب اللوازم وقد يكون لازمان متساويين في القرب او يشبه قربهما فيقوم كلاهما مقام الفصل الحقيقى ، والذى مثلت به من هذا القبيل .

قوله : لان فصلهما الخ - تقرير الدليل : انه لو كان لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فاما ان يكون لهما جميعا فصل واحد او يكون لكل منهما فصل واحد ، وعلى الثانى يلزم الخلف لان كل جنس يتحصل بكل فصل ويصير نوعا واحدا فيتحقق حينئذ نوعان فلم يكن الجنسان لنوع واحد بل لنوعين وهذا خلف ، وعلى الاول فاما ان يتحصل كل من الجنسين بذالك الفصل الواحد وحده و يصير نوعا او لا يتحصل الا بالفصل وبذالك الجنس الاخر معا ، والتقدير الاول يستلزم ان يكون واحد من الجنسين لغوا غير داخل في ذالك النوع الواحد لان المفروض ان احد الجنسين قد تحصل نوعا واحدا بسبب ذالك الفصل وهذا ايضا خلف اذا النوع الذى فرض له جنسان لم يكن له جنسان بل جنس واحد ، والتقدير الثانى يستلزم الدور لتوقف تحصل كل من الجنسين على الاخر لان المفروض ان كلا من الجنسين يتحصل بالفصل والجنس الاخر معا فيكون كل من الجنسين جزءا علة للآخر : ففرض الجنسين القريبين لنوع واحد يستلزم احد المحالات الثلاثة : كون النوع الواحد

نوعين او كون الجنسين جنسا واحدا او الدور .

قوله : كان جعل الجنسين جملا واحدا - اشارة الى المحال الثانى .

قوله : وان تغاير الخ - اشارة الى المحال الاول و لم يشر الى فرض الدور

لوضوح

قول المصنف : ولا تتركيب عقلى الا منهما - اى لا بد فى كل مركب من

الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان تكون من الاجناس او من الفصول فقط لما ذكر فى الشرح ، وهذه الجملة فى سائر الشروح عطفت على ما قبلها بالفاء على ان تكون تفريعا على المطالب الثلاثة المذكورة آنفا وهو حسن اذ هذه نتیجتها .

قوله : والاول هو الجنس - اى الجنس القريب .

قوله : مساويا له او اعم منه - اى مساويا للجنس القريب الذى هو تمام

المشترك او اعم منه ، و الاعم من الجنس القريب جنس بعيد بمرتبة او اكثر او فصل بعيد .

قوله : ان يكون فصلا للجنس اى الجنس القريب .

قوله : فيكون فصلا مطلقا - اى فذلك الفصل القريب للجنس يكون فصلا

مطلقا ، وقدم وجه التوصيف بالاطلاق فى ذيل قوله : وهو المميز الذاتى مطلقا .

قوله : والاول جنس - اى جنس لتمام المشترك الذى هو جنس قريب

للمركب المفروض اولا كالجسم النامى الذى يكون تمام المشترك بين الحيوان الذى هو تمام المشترك للانسان وبين غير الحيوان من الاجسام النامية .

قوله : والثانى فصل جنس - اى الاعم من الجنس القريب الذى لا يكون تمام

المشترك له يكون فصلا لجنس ذلك الجنس القريب كالنامى الذى هو فصل للجسم النامى الذى هو جنس للحيوان الذى هو جنس قريب للانسان فانه اعم من الحيوان وليس بتمام المشترك له .

قوله : والا لازم التسلسل - اى وان لم يكن الثانى فصل جنس بان لا يكون

مختصا بتمام المشترك المذكور لزوم التسلسل يعنى لزوم تركيب الماهية من اجزاء غير متناهية ، بيانه : انه لو لم يكن مختصا به لكان مشترك كابينه وبين نوع آخر مباين له فلا بد له من جزء آخر يميزه عنه فى ذلك الامر المشترك فذلك الجزء الآخر ان كان فصلا له اى مختصا به فهو والا فيحتاج الى جزء آخر وهكذا فاما ان ينتهى الى جزء مختص فهو فصل قريب للجزء المشترك الاخير واما ان لا ينتهى اليه فيلزم اجزاء مشتركة غير متناهية كلها داخلية فى المركب المفروض اولا فيلزم تركيبه منها وهو محال لاستلزامه امتناع تعقل تلك الماهية بالكنه وهو باطل لان كل ماهية معقولة لعقل بالكنه .

قوله : فى العموم والخصوص - بان يكون جنس اعم من جنس آخر تحته كالجسم والحيوان و فصل اعم من فصل آخر تحته كالنامى والمتحرك بالارادة وتكون كلتا السلسلتين فى مركب واحد .

قوله : وقد لا يترتبان - بان يكون جنسان من مقولتين او فصلان كذا لك .
قوله : فى الطرفين . يعنى فى الاجناس والفصول .

قوله : لانه لو لا تناهى الخ - يعنى لو لو تكن احدى السلسلتين متناهية لم تكن الاخرى متناهية لنسبة العلية والمعلولية بينهما .

قوله : وهو محال - لما يأتى فى المسألة الرابعة من الفصل الثالث ، و فى هذا التعليل اشكال ذكره صاحب الشوارق .

قوله وهو فصل الجنس العالى - اى فصل يقسم الجنس العالى كالقابل للابعاد الثلاثة المقسم للجوهر الى الجسم وغير الجسم فانه فصل عال ليس فوقه فصل .
اقول : فى شرح القوشجى زيادة فى المتن ههنا وهى : و فصل كل جنس يكون فى مرتبته ، يعنى من حيث تعالى والتسافل والتوسط كالجوهر وفصله القابل للابعاد الثلاثة مثلا فانهما جنس عال و فصل عال و كالحىوان و فصله الناطق مثلا فانهما جنس سافل وفصل سافل وكذا فيما بينهما .

قول المصنف ومن الجنس ما هو مفرد - قال الشارح القديم وصاحب الشوارق :

ان القياس يقتضى ان يكون من الفصل ايضاً ماهو مفرد وهو فصل الجنس المفرد .
قول الشارح صدق الجنس على انواعه - بان يكون كل فرد حقيقة مباينة
لفرد آخر .

قوله : وذلك كما لا ادراك الخ - الاولى ان يقال : كالمدر ك فانه فصل للمحيوان
وجنس للسميع والبصير كما فى سائر الشروح .
اعلم ان الادراك جنس للاحساس و التخيل والتوهم و التعقل ، والاحساس
جنس للسمع والبصر والذوق و الشم واللمس .

قوله : فالوجه الذى به احتياج النوع اليه الخ - يعنى فوجه احتياج النوع
الى الفصل وهو اشتراكه فى الجنس مع سائر الانواع هو بعينه يصير سبباً لان يكون
الفصل محتاجاً الى فصل آخر ، والشارح رحمه الله جعل محتاج خبراً للضمير الراجع
الى الوجه من باب اسناد الفعل الى السبب .

قوله : بل عرضاً عاماً بالنسبة اليه - دفع لدخل مقدر ، كان قائلاً قال : اليس
الجنس يحمل على الفصل فإى نسبة له اليه ؟ فاجاب بان حمله عليه باعتبار انه عرض
عام لازم له لا باعتبار انه جنس له بان يكون جزءاً لماهيته كما يكون للنوع .

المقالة الخامسة

(فى الشخص)

قول الشارح والجواب انه امر اعتبارى عقلى - يعنى ان الشخص امر
عقلى له تشخص فى العقل ولتشخصه تشخص وهكذا ويلزم التسلسل فى الامر الاعتبارى
ولا بأس به لا نقطاعه بانقطاع الاعتبار .

قوله : لان الماهية علمة الخ - توضيحه انه اذا كانت نفس الماهية علة لتشخصها
فاذا وجد منها شخص ثم فرض وجود شخص آخر منها فاما ان يكون تشخص الاول
مع الثانى اولاً والاوّل محال لان تشخص كل شخص يختص به لا يتعدى منه الى آخر
والثانى ايضاً محال لوجود الماهية من دون ذلك التشخص فيلزم انفكاك المعلول

عن العلة اذ المفروض ان الماهية علة لذلك الشخص .

قوله : فلو وجدت مع غيره الخ - اى فلو وجدت الماهية مع شخص آخر ولا محالة تكون من دون تشخص الاول انفكت العلة عن المعلول وهذا خلف اذا فرض علة ليس بعلة .

قوله : فلا بد من مادة الخ - اذ المفروض ان التشخص ليس من نفس الماهية ووجود الشخص من دون التشخص محال فلا بد من شىء آخر يحصل به التشخص وهو المادة ، وحيث ان المادة قابلة للتكثر فالاشخاص المادية ايضا ممكنة التكثر .

قول المصنف : ولا يحصل التشخص الخ - قد علم فى المنطق ان الكلى ما لا يمتنع تصوره من وقوع الشركة فيه وان لم يوجد فى الخارج فرد منه او لم يوجد الا فرد منه والجزئى ما يمتنع تصوره من ذلك ، ومراد المصنف ان التشخص اللازم للجزئية الحقيقية لا يحصل بانضمام كلى الى آخر ولو وصل الامر بسبب الانضمام الى ان لا يوجد لذلك الكلى الذى تألف من الكليات المتعددة فرد كالادمى العالم الواحد لخمسين الف سنة فى دار الدنيا او ينحصر فى فرد كالجسم المحيط لجميع الاجسام :

قول المصنف : لانه ليس فى الخارج شركة ولا كلية - يعنى ان المراد بالتقييد بالكلى ليس اثبات الحكم على الكلى العقلى المذكور فى المنطق ، بل المراد به ان هذا الحكم اى عدم حصول التشخص بانضمام كلى الى آخر انما هو بحسب العقل واما فى الخارج فليس الكلى موجودا بكلية حتى يفرض انضمام كلى الى آخر فان الموجود فى الخارج انما هو الشخص ، نعم يمكن ان يحمل الشخص فى العقل الى طبائع .

قوله : وامتيازه انما هو الخ - امتياز كل شىء مع آخر ان كانا فردين مشتركين فى حقيقة واحدة فبالاعراض اللاحقة بكل منهما ، وان كانا نوعين مشتركين فى جنس واحد فبالفصول ، والا فكل منهما ممتاز عن الآخر بذاته .

قوله : فلا دور - اذ لا يتوقف امتياز هذا على امتياز صاحبه ولا ذاته على ذاته

بل يتوقف امتياز كل منهما على ذات الآخر و يعبر عن هذا بالدور المعنى ولا استحالة فيه .

قوله : بين ههنا عدم العموم المطلق بينهما - اذ في بادى النظر يمكن ان يتوهم ان التميز هو التشخص مع اعتبار القياس الى الغير فيكون اعم من التميز مطلقا فبين مادة الافتراق من جانب التميز ايضا فى الكلى المندرج تحت كلى آخر فبينهما عموم من وجه .

المقالة السادسة

(فى البحث عن الوحدة والكثرة)

اقول : البحث من هنا الى آخر الفصل فى احوال الوحدة والكثرة ، وما فعل الشارح العلامة رحمه الله من جعله فى مسائل متعددة لا يخلو من وجه .

قول الشارح من حيث هو واحد - قيد الحيثية لان الواحد يمكن ان يكون كثيرا من غير جهة وحدته كالبيت الواحد فانه من حيث هو بيت واحد وامام من حيث انه حجر و آجر وطين وغيرها فمتعدد .

قوله : من دون صدق التشخص - فبينهما عموم مطلق لان كل متشخص واحد وليس كل واحد متشخص لوجود الواحد النوعى والجنسى .

قول المصنف وتساوقه - ان المساوغة تقدير ادبها الترادف وقديراد بها المساواة ، والمساواة اما حملية وهى النسبة بين الشيئين يحمل كل منهما على الآخر كالانسان والضاحك ، واما لزومية وهى النسبة بين الشيئين لا يتفك احدهما عن الآخر فى الوجود من دون حمل بينهما كالجسم والكم ، والنسبة بين الوجود والوحدة من القبيل الثانى .

قول الشارح فانه لا يلزم من الملازمة الاتحاد - اى لا يلزم من المساواة اللزومية المساواة الحملية .

قوله : وكل موجود فهو واحد - هذا لا يناقض ما قبله من ان الكثير موجود

وليس بواحد لاستدراكه بقوله : والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة ، وحاصل الكلام ان الوجود والوحدة كما انهما متلازمان من حيث انفسهما متلازمان من حيث موضوعهما فان كل موجود سواء عرض له الكثرة ام لا واحدا لانه يصح ان يقال : كثير واحد في قبال سائر الكثرات ، كما يصح ان يقال للكثرة : كثرة واحدة ، نعم معروض الكثرة من حيث هو معروضها ليس بواحد اذ لا يمكن ان يكون معروض الكثرة معروض الوحدة ، وتلك القضية تنعكس كلياً وعكسها ان كل واحد فهو موجود في الخارج ان كان جزئياً وفي العقل ان كان كلياً ، فالغاية بين الوجود والوحدة في الحمل بينهما وفي معروض الكثرة من حيث هو معروضها .

المسألة السابعة

(في بداهة الوحدة والكثرة)

قول المصنف بالاقسام - يعني ان الوحدة والكثرة تقسمان بالسوية الاعرفية فتأخذ الوحدة اعرفيتها من الكثرة عند العقل وتأخذ الكثرة اعرفيتها من الوحدة عند الخيال مع ان كل واحدة منهما معروفة عند كل واحد منهما ، وبعبارة اخرى ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة عنده والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة عنده وذلك لان العقل من حيث الادراك اشد الفة بالبسائط من الخيال والخيال من حيث الادراك اشد الفة بالمركبات من العقل ، وفي هذا المطلب بحث ذكره صاحب الشوارق رحمه الله تعالى ، والمراد بالخيال المتخيلة

المسألة الثامنة

(في ان الوحدة والكثرة ليستا في الايمان)

قول المصنف بل هي من ثواني المعقولات - من القسم الذي يكون الاتصاف به في الخارج وعروضه في الذهن ، ومربياته وبيان القسم الاخر الذي يكون كلاهما في الذهن في المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الاول

قول الشارح: الوحدة ان كانت سلبية الخ - اعلم ان تعريف الوحدة والكثرة وان كان لفظيا ولكن مع ذلك قد تفسران بمفاهيم سلبية وقد تفسران بمفاهيم ثبوتية، فيقال فى تفسير الوحدة : هى عدم الانقسام ، او عدم الكثرة ، او هى ما لا يعد ، او هى الشئ الذى ليس فيه عد ولا جمع ولا كثرة ، او هى ما لا يتكرر ، او هى مبدء الكثرة ، او هى ما يساوق الوجود ، ويقال فى تفسير الكثرة : هى المجتمعة من الوحدات ، او هى التى تعد بالواحد ، او هى عدم الوحدة ، وياتى فى تعريفهما لواخذناه حقيقيا ما ياتى فى تعريف الوجود والعدم من المحالات التى ذكرت فى المسألة الواحدة من الفصل الاول ثم ان توضيح كلام الشارح ان الوحدة اما فى الواقع سلبية او ثبوتية ، وعلى الاول واضح انها ليست امرا عينيا ، وعلى الثانى انها لو كانت امرا عينيا موجودا فى الخارج لزم التسلسل اى وجود الوحدات الغير المتناهية فى الخارج على سبيل التعاقب فى الحصول لان الوحدة الموجودة فيه لها وحدة ولوحدتها وحدة اخرى وهكذا كما مر فى بيان اعتبارية الوجود ، ثم الكثرة على اى من التقديرين اى تقديرى سلبية الوحدة وثبوتيتها اما سلبية واما ثبوتية ، و اما على تقدير سلبية الوحدة فلا يمكن ان تكون سلبية للزوم الخلف اذ الوحدة مقابلة للكثرة فلو كانت الكثرة عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية مع انا فرضناها سلبية ، ولكن ثبوتية الكثرة محالة على هذا التقدير ايضا اذ الكثرة مجتمعة من الوحدات والمفروض ان الوحدات عدما فيلزم ان يكون المجتمع من العدمات امرا وجوديا وهو محال ، واما على تقدير ثبوتية الوحدة فظاهر انها ثبوتية لان الكثرة مؤتلفة من الوحدات ، ولكنها ثابتة فى الذهن لان مبدءها وهى الوحدة ثابتة فيه ، والحاصل ان الوحدة ثبوتية لان سلبيتها تستلزم ارتفاع النقيضين عن الكثرة ، ولكنها ثابتة فى الذهن وكذا الكثرة المؤتلفة منها ، فهما امران ثابتان فى الذهن لا فى العين .

قوله : فتكون ثبوتية - اى الكثرة .

قوله: وان كانت وجودية - اى الكثرة .

قوله: وان كانت ثبوتية - اى الوحدة

قوله : عند فرض عدم انقسام الملحق - يعنى عند لحاظ عدم انقسام معروض الوحدة .

قوله : و كذا الكثرة - اى تحصل فى العقل عند فرض انقسام الملحق .
قوله : لانه لا يمكن الخ - تعليل لقوله : تحصل فى العقل عند فرض الخ .

المسألة التاسعة

(فى كيفية التقابل بين الوحدة والكثرة)

قول الشارح لان المقوم متقدم الخ - اى لان الوحدة مقومة للكثرة والمقوم متقدم على المتقوم والمضاييف ليس بمتقدم على مقابله فتنتجان من الشكل الثانى ان المقوم ليس بمضاييف .

قوله : لامتناع تقوم احدا الضدين بالآخر - لان المقوم والمتقوم يجب ان يجتمعا والخذ ان يجب ان لا يجتمعا فتنتجان من الشكل الثانى ان المقوم والمتقوم يجب ان لا يكونا ضدين .

قوله : هذا النوع من التضاييف - اى التضاييف بالعرض لا بالذات كالتضاييف بين الابوة والبنوة ، والحاصل انه ليس بين الكثرة والوحدة تقابل بحسب ذاتهما بل التقابل بينهما بحسب عروض امور خارجة عن ذاتهما عارضة عليهما وهى العلية والمكيالية العارضتان على الوحدة والمعلولية والمكيالية العارضتان على الكثرة وان كان بين نفس العلية والمعلولية وكذا المكيالية والمكيالية تقابل التضاييف بالذات والتجوهر

المسألة العاشرة

(فى اقسام الوحدة)

قول المصنف : فجهة الوحدة - جهة الوحدة هى الحيثية المتصفة بالوحدة فى المعروض كصورة البيت ، وكذا جهة الكثرة هى الحيثية المتصفة بالكثرة فيه كمواد البيت .

قوله : فالوحدة عرضية - الوحدة العرضية التي لا تقوم جهة الكثرة ولا تكون عارضية لها قسيمة للوحدة الحقيقية المنقسمة الى الوحدة الذاتية التي جهتها مقومة لجهة الكثرة و الى الوحدة العارضية التي جهتها عارضة لجهة الكثرة ، والوحدة الذاتية تنقسم الى الوحدة الجنسية والنوعية والفصلية ، والوحدة العارضية تنقسم الى الوحدة الموضوعية التي تكون جهة الوحدة موضوعة لمحمولات هي جهة الكثرة و الى الوحدة المحمولية التي تكون جهة الوحدة محمولة لموضوعات هي جهة الكثرة .

قوله : وان عرضت - المراد بالعروض ههنا كون شيء عرضياً لشيء آخر فان جهة الوحدة في قولنا : الانسان كاتب ضاحك هي طبيعة الانسان و هي ليست عارضة عليهما بل هي عرضية بالنسبة اليهما اى خارجة عن ماهيتهما ومفهومهما ويصح حمله عليهما ، وبعبارة اخرى ان الانسان خاصة لهما كما ان الحيوان عرضي عام لهما ، اذ كل شيء خارج عن ذات شيء ويصح حمله عليه فهو عرضي بالنسبة اليه سواء كان عارضاله في الواقع كالماشي بالنسبة الى الحيوان او معروضاله في الواقع كالحيوان بالنسبة الى الكاتب على ما هو مصطلح المنطق .

قوله كانت موضوعات او محمولات الخ - اشارة الى القسمين من الوحدة العارضية وهما الوحدة الموضوعية كقولنا : الانسان ضاحك كاتب متعجب فان الانسان امر واحد عرضي لها ، معروض لكل واحد منها ، موضوع لكل واحد منها بالطبع وان امكن حمله على كل منها ، فوحدته وحدة موضوعية لها ، وان كانت لافراد حقيقته من زيد وعمر و بكر وحدة نوعية ، والوحدة المحمولية كقولنا : العاج والثلاج والقطن ابيض فان الابيض امر واحد عرضي لها ، عارض على كل واحد منها ، محمول على كل منها بالطبع وان امكن وضعها فوحدته وحدة محمولية ، وان كانت لافراد مفهومه من هذا الابيض من حيث هو ابيض وذاك الابيض من حيث هو ابيض وحدة نوعية ، وكل واحد مما مثلناه فيه جهة وحدة هي عنوان الانسان او الابيض وجهة كثرته هي واحد من تلك العناوين لابياله بل بالقياس الى سائر

كما ان جهة الوحدة كذلك .

وتقدير كلام المصنف : وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة فالوحدة عارضية و تحققت موضوعات معروضة لمحمول واحد او محمولات عارضة لموضوع واحد ، وقوله : او بالعكس عطف على عارضة ، يعنى او معروضة لمحمول واحد وهو صفة لموضوعات كما ان عارضة صفة لمحمولات كما ذكرنا في التقدير ، اخره رحمه الله للاختصار في الكلام .

قوله وان قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية - اى وان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة كان يقال : الانسان والبقر والابل حيوان ، فان الحيوان امر واحد فيها مقوم لماهية كل واحد منها لانه جزئها ، و كان يقال : زيد وبكر وعمر و انسان او ناطق كذلك .

قوله : وقد يتفاير - عطف على قوله : قد يكون واحدا اى وقد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة بان يكون موضوع الوحدة شيئا وه موضوع الكثرة شيئا آخر مرتبطا به او اجنبيا عنه .

قوله : فموضوع مجرد الخ - هذا مبتدأ خبره وحدة شخصية اى فالموضوع الذى يحمل عليه مجرد مفهوم عدم الانقسام الذى هو الوحدة الكلية ولا يحمل عليه مفهوم آخر وحدة شخصية ، فلا يكون اضافة موضوع الى مجرد بيانية كما توهم صاحب الشوارق اذ مجرد عدم الانقسام مفهوم كلى ليس بوحدة شخصية بل هو محمول عليها كحمل سائر المفاهيم الكلية على ما تحنها ، مع انه لو كان كما قال لما استقام ما المصنف بصدده لانه فى مقام بيان ما يعرض عليه الوحدة ولا يعرض عليه الكثرة بوجه .

قوله بقول مطلق - اى الوحدة الشخصية الغير المنظمة بشيء من المفاهيم بان يقال : وحدة النقطة او وحدة الخط او وحدة الانسان مثلا و يعبر عنها بالوحدة المطلقة .

قوله والانقطة الخ - يعنى وان لم يكن معروض الوحدة موضوعا لمجرد

مفهوم عدم الانقسام فقط بل يكون موضوعا لمفهوم آخر ايضا فذلك المعروف اما قابل للانقسام اوليس بقابل له وغير القابل اما ذو وضع فهو نقطة شخصية واما غير ذى وضع فهو موجود مفارق عن المادة كالعقل والنفس والقابل للانقسام اما نفس المقدار كالخط والسطح او معروف للمقدار وهو جسم بسيط كالماء والهواء او مركب كالانسان والشجر .

قوله : ان كان له مفهوم زائد ذو وضع - يعنى ان كان لموضوع الوحدة مفهوم زائد على الوحدة اى مفهوم غير مفهوم الوحدة ذو وضع اى ذو قابلية للاشارة الحسية فهو نقطة لو لم ينقسم .

قوله : اوه هارق - عطف على نقطة .

قول الشارح : كما تقول نسبة الملك الى المدينة الخ - يعنى نسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة ونسبة النفس الى البدن واحدة و هى نسبة التدبير الذى هو جهة الوحدة وجهة الكثرة هى النسب و التعلقات فانها مختلفة لاختلاف الطرفين ، والتدبير ليس ذاتيا لتلك النسب ولا عرضيا لها لانه لا يحمل عليها لكنه جهة وحدة فيها .

قوله : بل هما نسبتان - اى متحدتان فى التدبير .

قوله : احدها ان يكون موضوعا - اى يكون جهة الوحدة موضوعا وجهة الكثرة محمولا ، ولا يخفى ان هذا ليس قسما برأسه بل هو القسم الثانى بعينه على ما جعله المصنف رحمه الله مقسما لان المقسم فى كلامه هو ان يكون جهة الوحدة عارضية لجهة الكثرة بحيث تكون موضوعا لها او محمولا عليها وهذا ليس له الاقسام لان جهة الوحدة اما ان تصلح بالطبع للموضوعية كالانسان للكاتب وغيره واما ان تصلح بالطبع للمحمولية كالابيض للقطن وغيره ، نعم على ما جعله الشيخ ابن سينا مقسما وهو ان يقارن شىء شيئا آخر هو ذلك الاخر من دون ان يكون احدهما جزء للآخر يصح تثليث الاقسام ، قال الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الثالثة من الاهيات الشفاء : والواحد بالعرض هو ان يقال فى شىء يقارن شيئا آخر انه هو الاخر وانهما

واحد وذلك اما موضوع و محمول عرضي كقولنا : ان زيدا وابن عبدالله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا : ان الطبيب هو وابن عبدالله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبدالله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا : الثلج والجص واحد اى في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد انتهى ، والشارح العلامة رحمه الله احتذى ههنا مثال الشيخ في التلث .

قوله : وان كان موضوعهما كثيرا الخ بان يكون موضوع الوحدة شخصا واحدا وموضوع الكثرة شيئا آخر .

قوله : ان تكون اجزائه مساوية لكله - اى فى الطبيعة والحقيقة كالخط الواحد فان بعضه ايضا خط لاحقيقة اخرى ومثله الجسم البسيط فان بعضا من الماء ماء ، بخلاف الجسم المركب فان بعض الانسان ليس بانسان .

قوله : والوحدة من اقسام الواحد الخ - اى الوحدة الشخصية التى قد مر ان ليس لها مفهوم وراء عدم الانقسام اولى من غيرها من الموضوعات بحمل الواحد عليها بان يقال : وحدة واحدة ، كما ان الوجود الحقيقي اولى من غيره بحمل الوجود المطلق عليه بان يقال : وجود الانسان موجود مثلا .

قوله : فلا يعرض الشخص الواحد - يعنى لا يكون الهو هو فيما لا يكون فيه كثرة لانه حمل والحمل يستدعى وحدة وكثرة ، ويحتمل ان يكون مراد المصنف ان الهو هو على نحو الوحدة فى التشكيك و اولوية بعض على بعض و اسم الاشارة القريب يؤيد هذا الاحتمال ، ويحتمل ان يكون مراده فيهما .

قول المصنف : والوحدة فى الوصف العرضي والذاتي - المراد بالوصف هو جهة الوحدة فقد مر انها اما ذاتي كالجنس واما عرضي كالخاصة .

قوله : بتغاير المضاف اليه - المضاف اليه ايضا هو جهة الوحدة فان الوحدة تضاف اليها و يقال : وحدة الجنس ، وحدة النوع ، وحدة الفصل ، وحدة الوصف العرضي وهذا اما كم او كيف او وضع او غيرها من المقولات .

قول الشارح : سمي مشابهة - كالثلج والعاج والقطن فانها متشابهة اى واحدة

فى كيف هو البياض .

قوله : سمي مساواة - كثلاثة اخشاب يكون كل منها ذرعا فانها متساوية اى واحدة فى مقدار هو الذرع ، والمساواة بين الخطين فى بعد واحد ، وبين السطحين فى بعد واحد اوفى بعدين ، و بين الجسمين فى بعد واحد اوفى بعدين اوفى ثلاثة ابعاد .

قوله : سمي مناسبة . كثلاثة اولاد بالاضافة الى آبائهم فانهم متناسبون اى دووا وحدة فى نسبة و اضافة هى البنية ، و كآلات النجارة بالاضافة اليها فانها مناسبة بالنسبة الى هذه الصناعة ، بخلاف هذه الآلات بالنسبة الى صناعة الخياطة او آلاتها مثلا .

قوله : سمي مشاكلة - كزيد وبكر وعمر وفانهم متشاكلون اى ذووا وحدة فى خاصة كالضاحك مثلا .

قوله : سمي مطابقة - المطابقة هى المساواة مع جعل اطراف كل مساو على اطراف مساو آخر بحيث لا يخرج عن احدهما شىء من الآخر .

قوله : سمي موازاة - كخطى القطار فانهما متوازيان اى لهما وحدة فى الوضع بحيث يكون بعد كل جزء ومقابله مع بعد جزء آخر ومقابله واحدا وهكذا جميع الاجزا

قوله : ليس لها اسماء خاصة - اى لوحدتها ولكن يستعمل المشابهة فيها **قوله :** سمي مجانسة - كالانسان و البقر والحمار فلها مجانسة اى وحده فى الجنس .

قوله : سمي مماثلة - كافراد الانسان فان لهم مماثلة اى وحدة فى النوع ، واما الوحدة فى الفصل فلم يوضع لها اسم لان حقيقته هى حقيقة النوع ولا يبعد ان يستعمل فيها المماثلة .

قول المصنف : والاتحاد محال - يعنى صيرورة الشئين شيئا واحدا بحيث لا يزول منهما شىء ولا يزيد عليهما شىء ويكون جميع اعتبارات الاثنينية عين اعتبارات

الوحدة وهذا بديهي الاستحالة . نعم لو زال اوزاد كما في العناصر الاربعة التي يزول عنها كمال كيفياتها ويزيد عليها نفس نباتية مثلا وتصبح شجرة او تعدد الاعتبار كما في ماهية الانسان مثلا التي تكون باعتبار الوجود الذهني امورا متعددة و باعتبار الوجود الخارجي امرا واحدا امكن ذلك .

قوله : على ماسلف - في المسألة الثامنة والثلاثين من الفصل الاول .

قوله : لا غير - اي لامرتبة من مراتب العدد متقومة بغير الوحدة كأن يكون العشرة مثلا متقومة بخمستين او بثلاثة وسبعة مثلا .

قول الشارح : ذلك النوع - اذ كل مرتبة من مراتب العدد نوع مغاير لمرتبة اخرى لان لكل منها خواص ليست لغيرها ، وقد فصلت في مظانها ويشير الى بعضها الشارح العلامة عن قريب

قوله : ولا يمكن ان يكون الكل مقوما - اي كل ما تتألف منه العشرة من انواع العدد التي تحتها كالاثنين والثمانية او الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة و غير ذلك لحصول العشرة بواحدة من هذه المركبات .

قوله : ارسطو - قال القفطي في كتاب اخبار العلماء : ارسطوطاليس ابن نيقوماخس الفيثاغوري الجهراشني وتفسير ارسطوطاليس تام الفضيلة و كان ارسطوطاليس تلميذ افلاطون المتصدر بعده بعهد في الموضعين الذين تقدم بهما اصحابه ولازم افلاطون ليتعلم منه مدة عشرين سنة و كان افلاطون يؤثره على سائر تلاميذه ويسميه العقل والى ارسطوطاليس انتهت فلسفة اليونانيين وهو خاتمة حكمائهم وسيد علمائهم وهو اول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية و صورها بالاشكال الثلاثة و جعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصناعة المنطق وله في جميع العلوم الفلسفية كتب شريفة كلية وجزئية ، ثم ذكر كتبه اجمالا ، ثم ذكر قصة في نقل كتب الفلسفة من يونان الى بلاد الاسلام ، ثم ذكر جملة من قصصه واحواله ، ثم ذكر كتبه تفصيلا ، ثم ذكر مذاهب الفلاسفة وعلوم الفلاسفة وقضى فيها بما قضى ، تركنا نقلها لطولها .

قوله : وتمثيله - اى قياسه الذى يقال له التمثيل فى اصطلاح المنطق .

قوله : كالصمم والمنطقية - الصمم كون العدد غير واحد للجذرا و احدا الكسور التسعة كالثلاثة عشر وجذر العدد ما يحصل ذالك العدد من تربيعه اى ضربه فى نفسه والكسور التسعة هى النصف والثلث والرابع الى العشر ، والمنطقية كون العدد واجدا لاحدهما او كليهما ، مثال الواحد لهما الاربعة فان لها الجذر وهو الاثنان والكسر وهو النصف ، مثال الواحد للكسر فقط الستة اذ لا يوجد عدد يحصل الستة من ضربه فى نفسه ، ومثال الواحد للجذر فقط المائة و الواحد و العشرون فان لها الجذر وهو الاحد عشر وليس لها احد من الكسور التسعة ، و يسمى العدد الذى له الصمم الاصم والذى له المنطقية المنطق على صيغة الفاعل من باب الافعال ، والاصم اما اصم منهما او من احدهما و كذالك المنطق كما ظهر من الامثلة .

قوله : غير متناهية - ويقال له اللاتناهى العددي واللاتناهى اللايقفى بمعنى ان العقل لا يقف عند حد لان غير المتناهى موجود بالفعل ، ومثله تجزئة الجسم الى اجزاء غير متناهية .

قول المصنف: وكل واحد منها امر اعتبارى - لما ذكره الشارح العلامة ولان الوحدة التى يأتلف منها كل مرتبة من مراتب العدد امر اعتبارى لما مر فى المسألة الثامنة .

فائدة: - الكثرة على معنيين : الاول هو الوحدات الملتئمة و الكثرة بهذا المعنى هى العدد وهى المتقومة بالوحدة ويقال لها الكثرة الحقيقية وتقابل الوحدة مقابلة التضايف بالعرض التى مر بيانها فى المسألة التاسعة ، الثانى كون العدد واجدا لعدد مع زيادة كالعشرة الواحدة للسبعة مع زيادة هى الثلاثة والكثرة بهذا المعنى يقال لها الكثرة الاضافية وتقابل القلة مقابلة التضايف بالذات ، وهذه الكثرة والقلة المقابلة لها التى هى كون العدد فاقد الشئ هو لعدد فوقه كالسبعة بالنسبة الى عشرة مثلا صفتان عارضتان على الكثرة بالمعنى الاول كما يقال ؛ عدد كثير وعدد قليل ، و ليست متقومة بالوحدة ، وهما امر ان اعتباريان كمعروضهما ، و يأتى ذكرهما

في المسألة الرابعة من الفصل الخامس من المقصد الثاني في مبحث الكم انشاء الله تعالى .

قول الخارج: يحل فيه العرض الواحد - كالاثنينية او الاربعية مثلا .
قوله: يكون الواحد عددا - اى متعدد اذا عرضت على كل واحد من الاجزاء او على احدها تلك الاثنينية او الاربعية مثلا .

قوله: فتخصص بالمشهورى - الباء للسببية يعنى تخصص كل وحدة وتمتاز عن اخرى بسبب ما تضاف اليه كما يقال : وحدة الانسان ، وحدة الشجر ، والوحدة الكلية اى مفهوم عدم الانقسام جنس للوحدات التى تحتها و فصولها الاضافات الى الاشياء المعروضة لها .

قوله: والوحدة مضاف حقيقى - اى بالقياس الى معروضها والافالوحدة ايضا مضاف مشهورى غير ذاتى كما مر فى المسألة التاسعة اذا المضاف الحقيقى الذاتى ما يكون بماهيته ومفهومه من مقولة الاضافة كالعلية العارضة على الوحدة ، ويأتى بيان المضاف الحقيقى والمشهورى فى الفصل الخامس من المقصد الثانى فى المسألة الاولى من مبحث المضاف انشاء الله تعالى .

قوله فان عشرة الاناسى - اى كونهم عشرة ، والاناسى جمع الانسان كانت الاناسين فابدلت النون الاخيرة ياء وادغمت الياء فى الياء .

قوله وقد يمكن ان يفهم الخ - توضيحه : ان ههنا مفهوما كليا هو كلى الوحدة التى تعرض فى الذهن على آحاد الاشياء و وحدة شخصية قائمة خاصة بكل واحد مما يحمل عليه الوحدة الكلية نظير الوجود العام والوجود الخاص فالوحدة الكلية تختص باسم المشهورى لان المتبادر هو هى كالمتبادر من الوجود ، والوحدة الشخصية باسم الحقيقى اذ هى حقيقة الوحدة والاولى منتزعة منها ، وعلى هذا فالبار متعلقة بمادة الاختصاص لاسببية .

قوله امر مشترك الخ - اى امر كلى محمول على كل ما يكون مصداقا للواحد

قوله: فليس واحدا حقيقيا - اى فليس الواحد باعتبار اتصافه بالوحدة الكلية واحدا حقيقيا ، او المعنى : فليس مجرد الوحدة الكلية واحدا حقيقيا ، بل الواحد الحقيقى هو الوحدة الحقيقية كالوجود الحقيقى الذى هو الوجود حقيقة .

قوله : اما الذات التى الخ - يعنى اما ذات الوحدة و حقيقتها التى ينتزع منها مفهوم الوحدة الكلية و يحمل عليها فهى احق من سائر الموضوعات باسم الواحد وبان يحمل عليها ذلك المفهوم لانها واحدة بالذات وغيرها واحد بها كالوجود الخاص الذى هو موجود بالذات وغيره موجود به . و فى بعض النسخ : الا بالذات التى الخ فمعناه : فليس الواحد واحدا حقيقيا الا الوحدة بالذات التى هى حقيقة الوحدة ، وعلى هذا فقوله : فهى احق تفريع على المطلب

قوله : فانها ممتازة عن غيرها - اى الوحدة الحقيقية ممتازة عن غيرها من الموضوعات بحقيقتها و عن سائر الوحدات بالموضوعات ، و هو جملة معترضة فى الكلام .

قوله : فيخص المشهورى بالواحد الحقيقى - يعنى فيتخصص ويتكثر مفهوم الوحدة الكلية الذى سميناه بالمشهورى فى الاحتمال الثانى بالوحدة الحقيقية ولا يخفى عدم ملائمة هذا المعنى لظاهر المتن ، بل هذا عكس ما فى المتن صريحا .
قوله : اقرب ما يمكن الخ - الشارحون متفقون على هذا التفسير

المقالة الحادية عشرة

(فى البحث عن التقابل وانواعه)

قول الشارح : وانما يعرض للكثير - لان التقابل يقتضى الطرفين .
قوله هو عدم الاجتماع الخ - فسرہ الشارح القديم بامتناع اجتماع الشئيين فى موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة ، وقد يفسر بتخالف الشئيين بحيث يمتنع اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة ، ولا يخفى ان هذا التخالف المأخوذ فى حد التقابل غير مامر فى المسألة العاشرة من الفصل الاول اذ هو

قسيم للتضاد وهذا مقسم للتقابل الذي هو مقسم للتضاد ، وهذا التخالف قسيم للتماثل وهو اما ان يكون بحيث يمتنع الاجتماع واما ان يكون بحيث يمكن الاجتماع والاول مقسم للتقابل .

قال الشارح القوشجي : قال الحكماء الاثنان ان كانا متشار كين في تمام الماهية فهما متماثلان والافمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثالان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما و دخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين و دخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبيض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قديقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدة دفعاً لتوهم التجوز في الاجتماع انتهى

اقول : والتقييد بوحدة المحل ايضا مستدرك لان الاجتماع الممتنع لا يتصور فرضه الا في محل واحد بل لا يتحقق اجتماع الشئيين مطلقا الا في محل واحد والمراد بالاجتماع في الوجود هو الاشتراك فيه اطلق عليه تجوزا ومسامحة ، وكذا قيد وحدة الجهة ايضا مستدرك لان مثل الابوة والبنوة المجتمعين في واحد من جهتين ليس بينهما التضايف حتى تتمحل لدخوله في الحد بالقيد لان الابوة التي في زيد مثلاً لاتضايف البنوة التي فيه لان المتضايفين لهما معية وجودا وعدمها والابوة التي في زيد بالنسبة الى ابنه والبنوة التي فيه بالنسبة الى ابيه امستا كذلك اذ كانت فيه هذه البنوة ولم تكن فيه هذه الابوة اذ كان صبيا بل تضايف البنوة التي في ابنه وكذا البنوة التي في زيد لاتضايف الابوة التي فيه لذلك بل تضايف الابوة التي في ابيه ، فالحق ان القيود الثلاثة كلها توضيحية ذكرت لتوضيح مورد امتناع الاجتماع لا يخرج بها شيء ولا يدخل بها شيء ، مع ان شأن القيد ان يخرج افراد مقابله لان يدخل شيئا ،

فالقيد المدخل موضح لا بمعنى انه مدخل ما كان خارجا بل موضح ما كان داخلا .
والحاصل ان التقابل هو بخالف الشئين الممتنع اجتماعهما والاجتماع الممتنع
لا يكون الا فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة ، نعم لو لم يؤخذ الامتناع
فى التعريف كتعريف الشارح العلامة رحمه الله احتيج الى القيود الثلاثة كما
ذكرها فتأمل

قوله: لانه جزئى تحته . فيجتمع معه اجتماع المطلق مع ما تحته من المقيدات
فلا يقابله .

قوله لان مقابليهما ان لم يتقابلا الخ . يعنى لان مقابلى السلبين الخاصين
وهما الايجابان الخاصان ان لم يتقابلا كحلاوة السكر و بياضه فظاهر ان السلبين
لا يتقابلان اجتماعهما فى غير ذلك الموضوع كالخشب فانه ليس فيه حلاوة السكر
ولا بياضه فاجتمع فيه السلبان وان تقابل الايجابان الخاصان كحلاوة التفاح وحموضته
فكذلك ايضا لصدق سلبيهما وتحققهما فى كل موضوع لم يكن فيه ذاك المتقابلان
اى الحلاوة والحموضة الخاصتان كالماء .

قوله اذا ثبت هذا فنقول الخ . وجه الحصر فى الانواع الاربعة انه لما ثبت
ان الامر الوجودى لا بد منه فى احد طرفى التقابل فاما ان يكون الطرف الاخر
وجوديا او عدميا فان كان عدميا فلا بد ان يكون عدما لطرفه المقابل حتى يتحقق نسبة
التقابل بينهما فالطرفان اما ان يؤخذا باعتبار نسبتهم الى موضوع واحد او لا بل
باعتبار انفسهما والثانى هو تقابل السلب والايجاب المفرد ويقال له البسيط ايضا الذى
يسمى بالتناقض فى باب التصورات كالفرس واللافرس والاول اما ان يكون الموضوع
مطلقا بان لا يقيد بكونه ذا شأنية وقابلية لذلك الامر الوجودى او يكون مقيدا بذلك
والاول هو تقابل السلب والايجاب المركب الذى يسمى بالتناقض فى باب التصديقات
والثانى هو تقابل العدم والملكة ، ومن هذا يظهر ان تقابل السلب والايجاب
المركب وتقابل العدم والملكة كلاهما راجعان الى القول اى القضية الملفوظة والى
المعقد او العقل على ما فى نسخة الشوارق اى القضية المعقولة لا اعتبار نسبة الطرفين فيهما

الى الموضوع كما هو صريح المصنف وما سلك فيه سائر الشراح واهل التأليف فلا وجه لاجراج الشارح العلامة رحمه الله تقابل العدم والملكة من اعتبار القول والعقد .

واما تقابل السلب والايجاب المفرد فماعدوه من انواع التقابل لانهم اعتبروا في التقابل امتناع اجتماع الطرفين وهو لا يأتي في الفرس و الافرسي مثلا من دون فرضيهما لموضوع واحد اذا اجتماع مفهوميهما في الذهن ليس بممتنع ، وان كان اطلاق التقابل عليه واقعا في كلام الشيخ على ما نقل القوشجي .

وان كان الطرف الاخر ايضا وجوديا فانهما اما ان يكونا بحيث يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فيبينهما تقابل التضايف كالعلية والمعلولية او لا فتقابل التضاد .

ان قلت : لو كان الشيئان يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر لزم الدور في التصور ، قلت : ان المراد ان يؤخذ معروض كل منهما في حد مقابله كالعلية فانها كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء آخر والمعلولية فانها كون الشيء بحيث يصدر عن شيء آخر ، وكالابوة فانها كون الحيوان بحيث تكون من بعضه مثله والبنوة فانها كون الحيوان بحيث تكون من بعض مثله ، و كالتقدم فانه اولوية شيء من شيء في امر والتأخر فانه مرجوحية شيء من شيء في امر فقد اخذ في هذه الامثلة وكذا امثالها ذوات المتضايفين وهو ظاهر .

قوله . او بحسب الحقائق انفسها - اي من دون اعتبار العقد والقول ويدخل فيه تقابل السلب والايجاب المفرد : وقدم ان اخذ تقابل العدم والملكة من هذا القبيل ليس بصحيح بل هو داخل في المتقابلين باعتبار القول والعقد ، نعم انه يأتي مفردا كتقابل السلب والايجاب .

قوله : والاول هو تقابل السلب والايجاب - و كذا تقابل العدم والملكة لانه هو مأخوذا باعتبار خصوصية هي كون الموضوع ذاتية و شأنية لذلك الامر الوجودي المقابل للمعدمي كما مر .

قوله : باعتبار شيء واحد - هو تلك القابلية والشأنية .

قوله : واعلم ان الملكة هو وجود شيء في نفسه - اي وجوده في نفسه لغيره

كوجود الكتابة لزيد و وجود الانسانية له و وجود الحيوانية للانسان لان الملكة وجود مقيد وهو وجود شىء لشىء كما بين فى المسألة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من الفصل الاول .

قوله : واعلم ان تقابل التضاد يعاكس الخ - اذ تقابل التضاد المشهورى اعم من تقابل التضاد الحقيقى وتقابل العدم والملكة الحقيقى اعم من تقابل العدم والملكة المشهورى فيتماكسان بحسب الحقيقة والشهرة فى العموم والخصوص .

قوله : لا الثانى - ويطلق عليه التعاند فى قبال التضاد الحقيقى .

قوله : على عدم شىء عن شىء - اى عن موضوع قابل للملكة سواء كان قبوله بحسب شخصه او نوعه او جنسه فهو تقابل العدم والملكة الحقيقى واما المشهورى منه فما يكون بحسب نوعه او جنسه فقط هذا ما فى هذا الشرح ، و اما فى سائر الشروح فقد جعل المشهورى ما يكون بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالامر العدمى لان المشهور عند العامة هو هذا القسم والحقيقى اعم منه ومما يكون بحسب شخصه مطلقا او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد ، والحق معهم ، وهو رحمه الله قدسها قلمه الشريف ههنا او وقع من الناسخ شىء فى الكتابة .

قوله : و سلب بالمعنى الثانى - يعنى تقابل السلب والايجاب ، وهذا عجيب لان عدم الملكة بالمعنى الثانى فى كلامه هو ان يقيد الشىء اى الموضوع بان يكون قابليته بحسب النوع او الجنس القريب او البعيد وهذا المثل مما يكون بحسب الجنس البعيد فكيف لا يكون بالمعنى الثانى عدم الملكة فان هذا المثل من قبيل العدم والملكة بالمعنيين على ما فسرهما ، اللهم الا ان من المحتمل وقوع شىء من الناسخ

قوله : حتى صار كالجنس - انما قال كالجنس لان التقابل ليس من الموجودات العينية بل من الامور الاعتبارية العقلية والامر الاعتبارى ليس جنسا لما تحته لانه منتزع منه كالامكان بالنسبة الى الماهيات الممكنة ، بل هو كالجنس فى كونه يشترك فيه الامور المختلفة التى ينتزع هو منها وايضا ان الجنس لا يقال على ما تحته بالتشكيك وهو مقول عليه بد فاطلاق الجنس عليه فى كلام المصنف على التشبيه ، نعم انه

جنس للتقابلات الخاصة المضافة الى الاشياء كمفهوم الامكان الذى هو جنس للامكانات المضافة الى الماهيات

قوله : فاذا اخذ السواد مضافا للبياض - يعنى اذا اخذ باعتبار انه ضده فان كونه ضدا له لا يعقل الا بالقياس اليه .

قوله : كان نوعا من المضاف المشهورى - يعنى ان التضاد و كذا كل شئ اذا كان معروضا لحقيقة الاضافة يقال له فى الاصطلاح المضاف المشهورى .

قوله : وهو اخص منه - اى ثبوت الضد اخص من سلب الضد الاخر لان ثبوت الضد لا يتحقق من دون سلب الاخر واما سلب الاخر فيتحقق من دون ثبوت الضد بان يكون موضوع خال عن الضدين فسلب الاخر اعم من ثبوت الضد .

قوله : دون العكس - اى لا يستلزم سلب الاخر ثبوت الضد .

قوله : فهو اشد فى العناد للاخر من سلبه - اى فتنفس الضد اشد من سلبه فى العناد بالنسبة الى الضد الاخر لان نفس الضد لا يجتمع مع الاخر واما سلبه فقد يجتمع معه فالعناد بين الضدين اشد من العناد بين سلب الضد وعين الضد الاخر الذى هو تقابل السلب والايجاب .

اقول : ان هذا مغالطة لان تقابل السلب و الايجاب ليس بين سلب شئ و ايجاب شئ آخر بل بين سلب شئ و ايجابه بعينه .

قوله : لان الخير لذاته خير وهو ذاتى وانه ليس بشر و انه عرضى و اعتقاد انه شر يرفع العرضى و اعتقاد انه ليس بخير يرفع الذاتى فيكون منافاة السلب اشد - حاصل الكلام ان للخير رافعين : الشر الذى هو مقابل له تقابل التضاد والاخير الذى هو مقابل له تقابل السلب و الايجاب و الرافع الاول لا يرفع ذات الخير بل يرفع امرا عرضيا لازما له وهو الاشر فهو رافع للخير بالعرض والالتزام والرافع الثانى يرفع ذات الخير فهو رافع له بالذات والمطابقة و الرافع لذات الشئ اشد منافاة له من رافع لازمه فالتنافى فى تقابل السلب والايجاب اشد من التنافى فى تقابل التضاد ، ولا يخفى ان فى فرض التضاد بين الخير والشر تسامحا

لان بينهما كالعلم والجهل تقابل العدم والملكة لان الشر امر عدى كما يأتى عن قريب ، فالاولى التمثيل بالبياض والسواد وامثالهما .

ويمكن ان يقرر بوجه آخر وهو ان الخير خير بالحمل الذاتى وان الخير ليس بشر بالحمل العرضى ومقابل القضية الاولى ان الخير ليس بخير وهذه القضية ترفع الامر الذاتى ومقابل القضية الثانية ان الخير شر وهذه القضية ترفع الامر العرضى وما يرفع الامر الذاتى اشد فى التنافى مما يرفع الامر العرضى فيكون منافاة السلب والايجاب اشد من التضاد ، ومراده بالاعتقاد العقد الذى هو القضية .

قوله : كقولنا زيد لازيد فهو تقابل العدم والملكة - هذا خلاف ما عليه الجمهور اذ قدمضى ان هذا التقابل كالسلب والايجاب يعتبر نسبة طرفيه الى الموضوع ، بل خلاف ما صرح هو نفسه رحمه الله حيث قال عن قريب : والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شىء من شأنه ان يكون له ، وهذا الشىء هو الموضوع ، نعم كما قد يقع التقابل بالسلب والايجاب بين مفردين كزيد ولازيد قد يقع التقابل بالعدم والملكة بين مفردين كالعلم والجهل .

قوله : فلو قلنا الاسود قابض الخ - يعنى ذات الاسود و هو الجسم فليس فى الكلام تهافت .

قول المصنف : بشرائط تسع وهو - فى بعض النسخ والشروح فبشرط تسع وفى البعض الاخر فيشترط تسع وهذان اصح لمكان ضمير هو .

قوله : بحيث لا يمكن اجتماعهما - اى لا يكفى مطلق الاختلاف فى الجهة بل لابد من اختلاف خاص كما مثل له الشارح العلامة وذكر تفصيلا فى كتب المنطق اعلم انه ليس المراد ان القضية اذا لم تكن موجهة اى لم تكن مذكورة الجهة لم يلزم فيها اختلاف الجهة لان اختلاف الجهة فى الواقع لابد منه لتحقيق التناقض فى كل قضية كائنة ما كانت سواء ذكرت جهتها ام لم تذكر بل المراد ان ههنا شرطا عاشرا هو اختلاف الجهة ، فالتناقض فى القضية الشخصية مشروط بشرائط تسع وفى القضية المحصورة مشروط بشرائط عشر .

قوله : واذا قيد العدم الخ . يعنى اذا كان محمول القضية عدم ملكة كقولنا : زيد لا كاتب سميت معدولة ، وهذه القضية تقابل الوجودية اى القضية الموجبة التى محمولها تلك الملكة مع وحدة موضوعهما كقولنا : زيد كاتب فى الصدق لافى الكذب لجواز ارتفاعهما اذا كان الموضوع معدوما فيصدق عند عدم الموضوع مقابلاهما اى السالبتان اللتان تقابلاهما وهما زيد ليس بلا كاتب و زيد ليس بكاتب لان صدق السالبة لا يستلزم وجود الموضوع بخلاف الموجبة فان المعدولة كالمحصلة موجبة .

قوله : وقد لا يستلزم الخ . يعنى وقد لا يستلزم الموضوع شيئا من الضدين فحيث ان امان يتصف باحدهما كالنفس اذا اتصفت بالعلم او بالجهل المركب فى عقد واحد واما ان لا يتصف فى هذه الصورة امان يكون خاليا من الطرفين والوسط كالفلك الخالى من غاية الحرارة و غاية البرودة و المتوسط بينهما و اما منتصف بالوسط كالماء الفاتر .

قوله : وهو منفى عن الاجناس - لانه يمتنع كون جنسين فى مرتبة واحدة وما يكون تحت غيره لا يصادفه بل يجمعه .
ان قلت : يمكن ان يكون جنس من مقولة يصاد جنسا من مقولة اخرى ، قلت : هذا منفى بالاستقراء .

قول الشارح : لانهما ليسا جنسين - لانهما عنوانان ينتزعهما العقل من الامور المختلفة التى ليست مشتركة فى ذاتي ، مع ان كلا منهما مفهوم مشكك فليس بجنس لان جنس الشئ ذاتي له والذاتي لا يقع فيه التشكيك .

قوله : ولاضدين من حيث ذاتيهما - اى ان الخير والشر من حيث هما بينهما تقابل العدم والملكة لان الخير يرجع الى الحيثية الوجودية فى الشئ والشر يرجع الى الحيثية العدمية فيه كما بين فى المسألة السابعة من الفصل الاول . ومن هذا يتضح ان بين مصاديقهما ايضا تقابل العدم والملكة ، اللهم الا ان يكونا اضافيين .
قوله : بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص - اى تقابل الخير والشر من

حيث ذاتيهما تقابل الكمال والنقص اى العدم والملكة اذا نقص عدم والكمال وجود .
قال صاحب الشوارق نقلا عن الشيخ : واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا
عالية ولا الخير يدل على معنى متواط فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل فى كل شىء
بوجه ما على عدم الكمال الذى له والخير يدل على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود
قوله : ولا ينتقض بالشجاعة والتهور - بان يقال : انهما نوعان متضادان مع
انهما غير مندرجين تحت جنس واحد بل تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة ، فاجاب
انهما ليستا جنسين لهما بل هما عنوانان منتزعان كالخيرية والشرية . وجنسهما هو
الكيف النفسانى وهو واحد ، ودليل هذا الحكم ايضا الاستقراء .

قوله : قدمضى تقريرها - فى المسألة الرابعة .

قوله : لا المفصول الاعتبارية - اى لا للفصول التى يكون امتيازها عن
الاجناس فى الذهن ووجودها مستقلا عن وجود الاجناس باعتبار العقل .
قوله : ولعل غيرى يفهم منه غير ذلك - الشارحون متفقون على ان الغرض من
ذكرها ذلك ، الا ان الشارح القوشجى اورد اشكالا على انحصار التضاد فى الامور العينية .
ثم قال فى آخر هذا المبحث : اعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقى
للمشهورى ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث
الاضافة يعجىء مفصلا فى مباحث الاعراض .



الفصل الثالث

(في احكام العلة والمعلول)

قول الشارح : لانهما من لواحق الماهية - هذا على القول باصالة الماهية مع ان العلية الحققة الحقيقية ليست الا لذات الواجب الوجود الذي هو صرف حقيقة الوجود .

المسألة الثالثة

(في احكام العلة التامة)

قول المصنف : فالفاعل مبدء التأثير الخ - هذا احد احكام العلة التامة وهو وجوب وجود المعلول عند وجودها ، و بعبارة اخرى امتناع تخلف المعلول عن وجود علته التامة ، وهذا الحكم يديهي بعد تصور الاطراف الا انه استدل عليه تنبيها وتذكرا .

قوله : عند وجوده بجميع جهات التأثير - وجود الفاعل مع جميع جهات التأثير هو العلة التامة ، وعبر عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التأثير لان العمدة في العلة التامة هي الفاعل

قول الشارح : لزم ترجيح احد طرفي الممكن الخ - اي ترجيح طرف العدم على طرف الوجود لا المرجح بل مع مرجح موجب لطرف الوجود .

قوله : وهو محال - ان قلت : الترجيح بلا مرجح من المختار جائز اذ يجوز ان يكون هناك فاعل مختار مستجمع لجميع شرائط التأثير لم يرد بعد وجود المعلول قلت : ان هذا الفاعل مع تلك الشرائط ليس بالعلة التامة لان ارادته جزء منها وهي لم تتحقق بعد فاذا تحققت و لم يجب وجود المعلول لزم الترجيح بلا مرجح بل لزم ترجيح المرجوح لا الترجيح لان ترجيح الفاعل المرید المستجمع لجميع الشرائط

عند تحقق ارادته غير معقول لان المفعول حينئذ لامحالة موجود فاذا لم يوجد فهو ترجح لطرف العدم بالامرجح بل مع وجود المرجح الموجب لطرف الوجود وهو محال بديهية و اتفاقا حتى عند الاشاعة القائلين بجواز الترجيح بالامرجح اذهم يقولون بجواز ترجيح الفاعل المختارا احد المتساويين على الاخر بالامرجح لا بترجيح الممتنع على الواجب ، فالاحسن ان يقال ههنا الترجح مكان الترجيح ، واما الترجيح بالامرجح محال او ممكن فليبحثه موضع آخر

قول المصنف : ولا يجب مقارنة العدم - اى ولا يجب مقارنة وجود العلة التامة لعدم المعلول عدما زمانيا غير مجامع لوجود المعلول ، واما العدم الذاتى المجامع له فوجود العلة مقارن له لانه كالامكان لا يتفك عن ذات المعلول ، ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الفاعل مختارا او موجبا لان فرض الكلام فى العلة التامة و تخلف المعلول عنها حتى يقارن هى عدمه ممتنع كما مر ، وتحقيق العلة التامة فى مورد الفاعل المختار بتحقيق الارادة وعند تحقق الارادة لامعنى لتخلف المعلول

ان قلت : اذا امتنع تأخر المعلول زمانا عن العلة التامة كما مر امتنع مقارنة العلة التامة لعدم المعلول زمانا ، فلم قال المصنف : ولا يجب و عدم الوجوب هو الجواز والجواز ينافى الامتناع ، قلت : اولا ان هذا بحسب انصراف الكلام والافعدم الوجوب يشمل الامكان والامتناع ولا بأس بارادة الامتناع من عدم الوجوب ، وثانيا ان امتناع المقارنة قد فهم من الحكم السابق التزاما وليس مراد المصنف بهذا الكلام التصريح بلازم ذلك الحكم بل التصريح برد من قال من المتكلمين بوجوب مقارنة العلة التامة للعالم التى هى الواجب تعالى لعدم المعلول الذى هو العالم اما ذهبوا اليه من حدوثه .

ان قلت : ان المصنف يوافق المتكلمين فى هذا المذهب على ما اشار اليه فى المسألة الخامسة والاربعين من الفصل الاول : قلت : نعم و لكن القول بحدوث العالم لا يستلزم نقض هذه القاعدة البديهية .

قول المصنف : ولا يجوز بقاء المعلول بعده - اى بعد انعدام الفاعل

المستجمع لجميع الشرائط . وهذا حكم ثان للعلة التامة .

قول الشارح : معلول لامر آخر - هو تماسك الاجزاء .

قوله : فانها تعدم الخ - اى العلة المعدة يجوز عدمها وبقاء المعلول بعدها لانها ليست بعلة حقيقة بل هي تقرب الفاعل الى التأثير او القابل الى القبول فلذا ما عدوه من العلل .

قوله : كالحركة المعدة للوصول والحرارة - اى كالحركة المعدة للمتحرك لوصوله الى غاية من غايات الحركة ، والحرارة المعدة لبعض الاجسام كالحديد مثلا لقبول الاشكال مثلا ، والاول مثال للمعد المقرب للفاعل والثاني مثال للمعد المقرب للمقابل

قول المصنف : ومع وحدته يتحد المعلول - هذا حكم ثالث للفاعل التام اذا كان واحدا من جميع الجهات ، و هو القاعدة المشهورة : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

قال صاحب الشوارق : ومنها (اى من احكام العلة التامة) ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة فى الخارج او اعتبارية زائدة فى العقل ولا يتوقف فعله على شرط و آلة و قابل فلا يمكن ان يصدر عنه فى مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين سواء كان الفاعل موجبا او مختارا اختياره و ارادته نفس ذاته و الحكماء يسمون مثل هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان ارادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذى يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنيْنِ بالفعل سواء تعدد ارادته او تعلقها اولا فلا يكون واحدا من جميع الجهات .

قول الشارح : ان كان مختارا - باختيار زائد على ذاته .

قوله : وان كان موجبا - او مختارا باختيار هو عين ذاته .

قوله : باعتبار واحد - بان يكون المتكثرات فى مرتبة واحدة ، واما كونها

فى مراتب بحسب الطول فلاستحالة فيه بالاتفاق ولا نزاع فيه اصلا ، او المعنى بحيثية واحدة ، واما مع تعدد الحثيات فى المؤثر الواحد فلا نزاع فى جواز تعدد الاثر فى مرتبة واحدة .

قوله : ان نسبة المؤثر الى احد الاثرين الخ - تقريره : ان النسبتين اما ان يكون كل منهما عينا للمؤثر فيلزم ان يكون الواحدان اوجزا له فيلزم ان يكون البسيط المطلق مركبا او لازمة خارجة عن ذاته فهما معلولتان له فينقل الكلام الى النسبتين اللتين للمؤثر اليهما ويأتى ايضا هذه القسمة فيهما فلو فرضت هاتان النسبتان لازمتين معلولتين له نقل الكلام الى النسبتين الاخرين للمؤثر اليهما وهكذا ويتسلسل ، واما ان يكون احديهما عينا والاخرى جزء ، فيلزم التركيب ايضا واحديهما عينا والاخرى خارجة فهي معلولة مع احد المعلولين المنتسب الى الذات يكونان صادرين عنها فى مرتبة واحدة فينقل الكلام الى النسبتين اللتين للمؤثر اليهما ويتسلسل كما مر او احديهما جزء ، والاخرى خارجة فيلزم التركيب لمكان الجزء والتسلسل لما فى الفرض الخامس و هذه الفروض الستة كلها مستحيلة لاستلزامها المستحيلات ولا فرض غيرها فصدور الاثنى من الواحد من جميع الجهات محال .

قوله : لان نسبة التأثير والصدور الخ - اقول : ليس كلامهم فى نفس النسبة بل فى طرفها الذى هو مبدء لصدور المعلول ، وهذه الغفلة من هذا الفحل الفحيل عجب عجيب .

قوله : والوجود يكذب هذا - اى وجود موجودات عرضية لا يتعلق بعضها ببعض تعلق العلية والمعلولية .

قوله : وهذه جهات كثيرة - اى ست وهى : امكانه فى ذاته ، وجوبه من علته ، ماهيته ، وجوده ، تعقل ذاته ، تعقل مبدئه .

قوله : ولا تنظم وحدته - لان الصادر هو الوجود فقط والماهية تابعة له بحسب التحقق مندكة فيه لانها حده والاربعة الباقية لوازم له ، بقياس وجوده الى ماهيته يتحيت بحيثية الامكان وبقياس وجوده الى مبدئه يتحيت بحيثية الوجوب و بلحاظ

تجرده عن المادة وقيامه بذاته يتحيت بحيثية تعقله لذاته و بلحاظ انه يعقل ذاته و يعقل ان ذاته ليست بذاتها بل بغيرها يعقل مبدئه .

قوله : ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيء - هذا بحسب النظر البادى ، واما اصحاب هذه المقالة فيقولون ان الصادر منه اثنان عقل وفلك والفلك له جزءان صورة ومادة و يرجعون الحثيات الست الى حالات ثلاث و يعبرون عنها بالتثليث الموجود فى العقل الاول كل حالة مبدء لواحد من تلك الثلاثة على التفصيل فى كتبهم .

قوله : لانها امور اعتبارية - لكنها ليست اعتبارية صرفة بحيث لو لم يعتبرها معتبر لم يكن لها تحقق فى نفس الامر ، بل هى حثيات متحققة فى ذات الصادر الاول يتكرر بتكررها يمكن ان يكون بكل حثية مبدء لصدور شيء منه ، بخلاف الواجب تعالى فانه ليس فيه هذه الحثيات .

قوله : مساوية لغيرها - اى مساوية لغيرها من الاعتباريات .

قوله : ولا تكون شروط طافية - اى لا تكون تلك الامور فى الصادر الاول حثيات حقيقية توجب فيه تكررا حقيقيا حتى يصير مبدء للكثير ، والجواب ان الحثيات حقيقية مكثرة وان لم تكن اجزاء ، الا ترى ان النفس تصدر عنها افعال مختلفة من حثيات مختلفة مع انها بحقيقتها بسيطة لا تتركيب فيها .

قوله : ان مع وحدة المعلوم تفجد العلة - اى لا يصدر الواحد الا عن الواحد وهذا عكس قولنا : لا يصدر عن الواحد الا الواحد فلا يجتمع على الاثر الواحد الشخصى مؤثران مستقلان .

قول المصنف : وفى الوحدة النوعية لا عكس - اعلم ان العلة لا تكون الا شخصا موجودا و كذا المعلوم لان الكلى من حيث هو هو لا يصلح للعلية والمعلولية . ولكن يمكن ان يكون اشخاص مختلفة بالنوع عللا لاشخاص متفقة بالنوع لان المعلوم لازم للعلة واللازم يمكن ان يكون مشتركا ، ولا يمكن ان يكون اشخاص متفقة بالنوع عللا لاشخاص مختلفة بالنوع لان العلة ملزوم للمعلوم والملزوم لا يمكن ان يكون مشتركا لان المشترك يمكن انفكاكه عن الخاص وتحققه فى خاص

آخر والملزوم لا يمكن انفكاكه عن اللازم وتحققه بدونه .

قوله : والنسبتان من ثواني المعقولات - اى العلية والمعلولية من المعقولات الثانية من القسم الذى يكون الخارج طرفا لاتصاف الموصوف به وهذا الحكم لا يختص بالعلة التامة ولا بالفاعل بل يعم كل علة ومعلول ، وان كان الشارح العلامة عقد له ولما قبله مسألة وجعل عنوانها احكام العلة الفاعلية .

قوله : و بينهما مقابلة التضايف - لان كلا منهما لا يعقل الا بالقياس الى الآخر فهما من مقولة الاضافة ، وهذا الحكم ايضا لا يختص بعلة و معلول دون علة ومعلول .

قول الشارح : ان نسبة العلية والمعلولية - هذه الاضافة بيانية .

قول المصنف : وقد يجتمعان الخ - يعنى ان العلية والمعلولية حيث يكون بينهما تقابل التضايف يمتنع اجتماعهما فى شىء واحد بالنسبة الى شىء واحد ولكن يجتمعان فى شىء واحد بالنسبة الى شيئين بان يكون علة لاحدهما ومعلولا للآخر ، وهذا الحكم ايضا لا يختص بعلة دون علة .

قوله : ولا يتعاكسان فيهما - يعنى لا يتعاكس العلة و المعلول فى العلية والمعلولية بان يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له ، وفى هذا اشارة الى تعريف الدور فانه تعاكس الشئين فى العلية والمعلولية ، و هو اما بلا واسطة او بواسطة . وما فيه الواسطة هو ان يكون ثلاثة اشياء او اكثر مترتبة فى العلية والمعلولية ويكون ما فى آخر السلسلة علة لما فى اولها بعد ان كان معلولا لما قبله ، وهذا التعاكس ان كان بحسب الذهن فهو الدور فى التصورات ، والشارح العلامة اشار فى الشرح الى القسم الثانى اى الدور بواسطة وحمل كلام المصنف عليه لانه ارجع ضمير لا يتعاكسان الى امرين مذكورين فى الكلام ، وان ارجع الى العلة والمعلول كما ارجعنا يشمل الكلام القسمين .

ثم ان استحالة الدور مطلقا لا يحتاج الى استدلال لانه يستلزم ان يكون الشىء الواحد موجودا ومعدوما معا وهذا الاستلزام ظاهر بديهي ، وهذا الحكم ايضا لا يختص

بعلة دون علة .

ثم ان ههنا قسما آخر يقال له الدور المعى وهو ان يكون شيئان موجودان يتوقف كل منهما على الآخر فى صفة من الصفات بمعنى ان تتوقف الصفة فى كل منهما على ذات الآخر سواء كانت تلك الصفة فيهما من نوع واحد كالاخوة فى اخوين والمعية فى شيئين او من نوعين كال فوقية والتحتية فى الفوق والتحت والتقدم والتأخر بحسب المكان فى جسمين ، وهذا الدور جار فى كل متضايفين .

المسالة الرابعة

(فى ابطال التسلسل)

قول المصنف: ولا يتراقى معروضا هما الخ - اى معروضا العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول ، وفى الكلام تعريف التسلسل ، وهو يتأتى فرضه فى جميع العلل كما هو ظاهر المصنف بان يكون التراقى فى العلة الفاعلية الى ان لا تنتهى سلسلة الفواعل الى فاعل غير مفعول ، وفى العلة الغائية الى ان لا تنتهى سلسلة الغايات الى غاية الغايات التى لم تكن ورائها غاية ، وفى العلة المادية الى ان لا تنتهى اجزاء المادة الى جزء بسيط غير شامل لجزء آخر ؛ وهو فى العلة الصورية بان تجتمع فى شئ واحد صور مترتبة غير متناهية ، الا ان الدليل الاول والرابع ناظران الى العلة الفاعلية فقط لانها العمدة فى المقصود لبناء اثبات واجب الوجود عليه .

قوله : لان كل واحد منهما - اى كل واحد مما يصدق عليه انه علة و معلول ، و فى بعض الشروح : منها مكان منهما اى كل واحد من افراد السلسلة ، وتقرير هذا الدليل على وجه اشرح : انه لو كانت ههنا سلسلة غير متناهية مترتبة من العلل والمعلولات بان يكون كل واحد منها معلولا لسابقه علة لاحقه فاما ان يكون فى هذه السلسلة واجب اى علة غير معلولة فيلزم الخلف لانها تنتهى اليه اذ ليس له سابق وقد فرضناها غير متناهية ، مع انه اثبات للمطلوب ، واما ان لا يكون فيها واجب فكان كل واحد من آحادها ممكنا فيلزم ان يكون جميع آحادها معدومة لان

الممكن لا يوجد لذاته بل اعلنه و علته لو كانت ممكنة فحكمها حكمه حتى ينتهى الى ماهو موجود لذاته وهو الواجب لذاته وقد فرضناها موجودة وهذا خلاف ايضا .

قول الشارح : وفي هذا الوجه عندى نظر - تقرير نظره ان يقال انكم لو فرضتم وسلمتم ان كل واحد من آحاد السلسلة معلول موجود واجب بما قبله فمما طالبتكم بواجب لذاته فى طرف السلسلة لان المدعى يقول : ان هذه السلسلة الكذائية تذهب الى غير النهاية فطلب الانقطاع الى ماهو واجب لذاته من غير وجه والجواب ان هذه السلسلة حيث يكون كل واحد من آحادها ممكنة فى حكم ممكن واحد فيلزم من فرض وجودها من دون واجب لذاته عدمها كممكن واحد ، وتسليم ان كل واحد منها موجود واجب بما قبله على سبيل الفرض لاعلى سبيل الواقع ، وتعريضا على الشارح العلامة رحمه الله وغيره ممن عنده نظر فى هذا الوجه قال صاحب الشوارق رحمه الله : وهذه طريقة حسنة حققة مستقيمة خفيفة المؤونة .

قول المصنف : وللمتطبيق بين جملة الفخ - عبارة المتن توهم ان المفروض جملتان متغايرتان غير متناهيتين وليس كذا لك كما يشهد به ما فى الشروح وتقدير الكلام : وللتطبيق بين جملة اى سلسلة من العلل والمعلولات قد فصل منها آحاد متناهية واخرى شاملة للاولى لم يفصل منها تلك الاحاد المتناهية بحيث تكون الاولى جزء للاخري

قول الشارح : وضعناها جملة - اى وضعناها سلسلة واحدة متتالية افرادها ، وتقرير الدليل على وجه اوفى : لو كانت هنا جملة علل ومعلولات غير متناهية من طرف متناهية من طرف آخر و فصلنا من الطرف المتناهى آحادا متناهية كعشرة منها حصلت جملتان احديهما من المعلول الاخير الى ما لايتناهى والثانية من الحادى عشر الى ما لايتناهى ثم نأخذ من مبدء الجملة الثانية اى الحادى عشر ونطبقها على الجملة الاولى بحيث يقع الحادى عشر فى عرض المعلول الاول و ظاهر ان عشرة من الثانية تقع بازااء العشرة المفصولة من الاولى والباقية تقع بازااء مراتب الاحاد بل بازااء الاحاد الموهومة فالجملة الثانية انقص من الاولى بعشرة بالبديهة مع انطباق

طرفيهما المتناهيين فلا بد ان يقع التفاوف في الطرف الغير المسمى ثم ان استمرت الجملتان الى ما لا يتناهي بان لا تنقطع الثانية عن الاولى في مرتبة من المراتب لزم تساوى الناقصة والزائدة وهو خلف مستحيل فان انقطعت عنها تناهت لا نقطاعها عنها لان غير المتناهي لا ينقطع فيلزم تناهي الزائدة ايضا لان الزائد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه بالبدئية فيلزم من فرض عدم تناهي السلسلتين تناهيهما وما يلزم من فرض عدمه وجوده او من فرض وجوده عدمه فهو مستحيل .

ان قلت : فرض التساوى و الزيادة والنقصان في غير المتناهي غير معقول بل فرضها يستدعى فرض التناهي وهو يناقض فرض عدم التناهي .

قلت : نعم هذا الابرار يتصور اذا فرضت الجملتان متغايرتين واما على ما فرضوا من كون احديهما جزء للآخرى كما مر بيانه فلا اذ تساوى الكل و الجزء سواء كانا متناهيين او غير متناهيين مستحيل بالبدئية . فلذا عدل بعض الاكابر من المتأخرين في تقرير الدليل من تعبير تساوى الناقصة والزائدة الى تعبير تساوى الكل والجزء . ثم لا فرق في جريان هذا الدليل ان يكون السلسلة المفروضة متناهية من طرف و غير متناهية من طرف آخر و غير متناهية من الطرفين اذ يمكن فرض الفصل من وسطها ثم وصل الطرفين فتصير باعتبار فصل الاحاد المتناهية جزء لها بدون الفصل .

قول المصنف : باعتبار النسبتين - اى العلية والمعلولية .

قوله : بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما - اى يتعدد كل واحد مما يصدق عليه انه علة و معلول باعتبار النسبتين ، و بهذا الاعتبار يعزل المعلول الاخير عن السلسلة لانه معلول غير علة ، وفي بعض الشروح كل واحد منها اى من آحاد السلسلة

قوله : يوجب تناهيهما الخ - هذا خبر لان ، يعنى يوجب تناهي السلسلتين اللتين احديهما علل محضة باعتبار وصف العلية و ثانيتهما معلولات محضة باعتبار وصف المعلولية .

قوله : لوجوب ازدياد الخ - يعنى ان العلية حيث انها متقدمة على المعلولية بمرتبة لان معلولية كل واحد من الاحاد فى اى مرتبة تستلزم علية فى مرتبة قبلها تزداد آحاد سلسلتها بواحد على آحاد سلسلة المعلولية فتتأهى هذه السلسلة لانقطاعها فتتأهى سلسلة العلية ايضا لزيادتها على المتناهية بمقدار متناه هو الواحد . ويرد عليه ان زيادتها عليها بواحد يستدعى فرض تناهيهما و هو ينافى فرض عدمه مع ان فرض التناهى مصادرة على المطلوب فالاشكال الذى مرمع جوابه وارد على هذا الوجه الذى استخرجه المصنف .

قول الشارح : هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثانى - والفرق بينهما ان هذا الوجه لا يكون فيه زيادة احدى السلسلتين على الاخرى الا بواحد ، وانه يحصل فيه انطباق السلسلتين بنفسهما ، وان احدى السلسلتين فيه آحاد وصف العلية والاخرى آحاد وصف المعلولية بخلاف ذلك الوجه .

قول المصنف : ولان المؤثر فى المجموع الخ . تقرير هذا الدليل على وجه اوفى : انه لو كانت هنا جملة مترتبة من علل ومعلولات الى ما لا يتأهى فاما ان تكون تلك الجملة واجبة الوجود وهذا باطل لان الجملة من حيث هى جملة مركبة من آحاد والمركب لا يمكن ان يكون واجبا لافتقاره الى الاجزاء ، وكون كل واحد منها واجب الوجود باطل ايضا لافتقاره الى سابقه ولان الواجب لا يمكن ان يكون اكثر من واحد لما يأتى فى المسألة الثامنة من الفصل الثانى من المقصد الثالث انشاء الله تعالى فتلك الجملة ممكنة لامحالة محتاجة الى العلة ، فعلتها اما نفسها او جزئها او امر خارج عنها ، و الاول محال لما ذكر فى الشرح ، و الثانى محال لما ذكر فى المتن ، والثالث يوجب انقطاع السلسلة وان يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا فبطلان الفروض يستلزم بطلان المفروض ، والمصنف رحمه الله لم يذكر الا فرض ان يكون جزء الجملة علة لها لوضوح بطلان سائر الاقسام واستلزام الاخير المطلوب

قوله : و لان المجموع له علة تامة الخ - عطف على جزاء الشرط و هو

تال باطل ثان ، تقديره ، كان الشيء موثرا في نفسه وعقله وكان المحتاج الى ما لا يتناهى من العلل علة تامة للمجموع الذى هو جملة غير متناهية شاملة له ولغيره وهو باطل لان المجموع له علة تامة ولا شيء من جزء المجموع بعلة له للزوم الدور .

المقالة الخامسة

(في تكافؤ العلية والمعلولية في الوجود والعدم)

قول المصنف : ويتكافى النسبتان في طرفى النقيض - هذا الكلام اشارة الى الدور المعنى بين العلية والمعلولية بمعنى ان كلا منهما دائرة مدار الاخرى في الوجود والعدم على وجه تقدم عن قريب فان العلية اذا حصلت فى ذات فلا بد ان تحصل المعلولية فى ذات اخرى وبالعكس واذا انتفت احديهما عن معروضها فلا بد ان تنتفى الاخرى عن معروضها وبالعكس .

قول الشارح الذى يفهم من هذا الكلام الخ - حاصل ما فهمد ان ذات العلة وذات المعلول بينهما تناسب وتكافؤ بحسب الوجود والعدم بمعنى ان العلة ان كانت امرا وجوديا فلا بد ان يكون المعلول امرا وجوديا وبالعكس وان كانت امرا عدميا فلا بد ان يكون المعلول امرا عدميا وبالعكس ، وعلى هذا التفسير فمعنى تكافؤ النسبتين هو تكافؤ الذاتين بما انهما معروضتان للموصفين . وهذا الحكم يختص بالعلة التامة لان جزء العلة لا يجب ان يكافى المعلول لافى ذاته ولا فى وصفه .
قوله ان نسبة العلية - هذه الاضافة بيانية وكذا نسبة المعلولية .

المقالة السادسة

(فى ان القابل لشيء يمتنع ان يكون فاعلا له من جهة واحدة)

قول المصنف : والقبول والفعل الخ - هذا حكم من احكام الفاعل . اعلم ان المؤثر فى شيء يقال له الفاعل ويقال لذللك الشيء القابل ويقال لما عده فيه الاثر ويقال للاثر بالقياس الى الفاعل المفعول وبالقياس الى القابل

المقبول ، فهنا اربعة عناوين يمكن ان تكون لاربعة ذوات بان يكون شيء فاعلا
 لشيء ، شيء قابلا لشيء ، آخر ، او تكون لثلاث ذوات بان يكون شيء واحد مفعولا
 لشيء ، ومقبولا لشيء آخر ، وبان يكون شيء واحد فاعلا لشيء وقابلا لشيء آخر ،
 ولا يمكن ان تكون تلك العناوين الاربعة لذاتين بان يكون شيء واحد فاعلا لشيء
 وقابلا لثلاث ذوات ، وبعبارة اخرى لا يمكن ان يكون نسبة الفعل واقعة بين
 المنتسبين للذاتين وقعت نسبة القبول بينهما ، وذلك لان حيثية الفاعل حيثية
 الواجدية للآثر وحيثية القابل حيثية الفاقدية له ولا يمكن ان يكون الشيء الواحد
 من جهة واحدة واجدا لشيء ، وفاقدا له ، نعم يمكن من جهتين كالنار فاعلة للحرارة
 بصورتها وقابلة لها بمادتها فيرجع الى الصورة الثانية ، والقوم عبروا عن حيثية
 الواجدية بالوجوب اى الوجوب الفعلى و عن حيثية الفاقدية بالامكان اى الامكان
 الخاص ، وبالبيان المذكور يندفع ما اورد الاشاعرة على الحكماء فى هذا المطلب
 على ما ذكره الشارح القوشجى .

قول الشارح : يعنى ان يكون المفعول الخ - اى ان يكون المفعول الذى
 تقع نسبة الفعل اليه من شيء هو بعينه المقبول الذى تقع نسبة القبول اليه من ذلك
 الشيء بعينه بان يكون الفاعل والقابل شيئا واحدا والمفعول والمقبول شيئا واحدا
 كما مر بيانه .

المقالة السابعة

(فى نسبة العلة الى الممارى)

قول المصنف : وتجب المخالفة الخ - كالتفس والحركة الارادية وكالحركة
 والسخونة وكالمبادئ العالية والصور الحالة فى الهبولى ، وهذا المطلب يتم على القول
 باصالة الماهية وانكار وجوب السخنة بين المصدر والصادر

قوله : والا فلا - يعنى وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة فى حقيقته و
 ذاته بل فى تشخصه فلا يجب المخالفة بينهما من جهة الذات ، بل يجوز الموافقة

كاحتياج افراد النوع بعضها الى بعض فان فردا من النار محتاج الى فرد آخر منها لكن في تشخصه لا في حقيقته فان حقيقة النار معطاة للمادة من المبادئ العالية وانما الفرد من المبادئ المعدة للمادة القابلة . وكذا سائر الحقائق النوعية . و سيجي عن قريب في كلام المصنف ان شخصا من العنصریات لا يكون علة ذاتية لشخص آخر منها ، ويجوز المخالفة كاحتياج الحوادث المادية الى الزمان والحركة

قول الشارح : ولا يكون اقوى منها - هذا حكم مستقل للمعلول الموافق للعلة في الذات والحقيقة غير مذکور في المتن ، بيانه : ان فردا من نوع يوجد بسبب فرد آخر من ذلك النوع لا يكون احدهما اقوى من الاخر في الاثار لو حدة حقيقتهم فان وحدة الحقيقة تقتضى عدم التفاوت بينهما في الاثار لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد .

قوله : ولا مساو بها الخ - اي ولا يكون المعلول الموافق للعلة في الذات والحقيقة مساويا لها عند فوات شرط او حضور مانع ، وهذا دفع لدخل مقدر كان قائلا قال : كيف حكمت بان احد الفردين اللذين احدهما علة لشخص الاخر لا يكون اقوى من الاخر مع اننا نشاهد الاختلاف الكثير بين افراد الحقيقة الواحدة من حيث القوة والضعف مع ان بعضها علة معدة لبعض آخر قطعا ، فاجاب بان هذا الاختلاف المشاهد في افراد النوع الواحد انما هو من جهة فوات شرط او حضور مانع .

قوله : ويساويها لامع ذلك - يعنى يساوى المعلول العلة المتحدة له في الحقيقة في الاثار مع عدم فوات شرط او حضور مانع فيهما .

قوله : والاحساس بسخونة الاجسام الدائبة الخ - مثال للفردين المتفاوتين في الاثار فان النار الحاصلة في الجسم الفلزي الدائب اشد حرارة من النار الحاصلة في غيره ، وذلك لوجود الشرطين في محل الاولى دون محل الثانية وهما لزوجه المستلزمة لعدم انفصال العضو الحاس بسرعة وغلظته المستلزمة لبطؤ حركة العضو الحاس فيه .

المسألة الثامنة

(في ان مصاحب العلة او المعلول لا يجب ان يكون ولة او معلولا)

قول المصنف : ولا يجب الخ - بل يمكن ان يكون مصاحب العلة الناقصة علة ناقصة او اجنبيا ، ويمتنع ان يكون مصاحب العلة التامة علة لوجوب المعلول بها من دون صاحبها ، ويمكن ان يكون مصاحب المعلول اجنبيا او معلولا ان كان لازما له او كانت في العلة جهتان ، ويمتنع ان يكون للمعلول مصاحب اذا كانت العلة واحدة من جميع الجهات الا اذا كان المصاحب لازما .

قول الشارح : والشيخ حكم الخ - يعنى ان الشيخ استثنى من هذا الحكم ما اذا كان مصاحب المعلول لازما له فالعلة حيثئذ علة له ولمصاحبه الذى هو لازمه . ثم ان الناس يأخذون ما مع العلة مكان العلة و كذا ما مع المعلول مكان المعلول و امثلة ذلك كثيرة متداولة بينهم ، و الخواص يطلقون العلة و المعلول عليهما تجوزا وتسامحا .

المسألة التاسعة

(في ان الشخص العنصرى لا يكون ولة ذاتية لشخص عنصرى آخر)

قول المصنف : وليس الشخص من العنصريات الخ - هذا وما بعده الى آخر المسألة الثانية عشرة من احكام الفاعل

قال صاحب الشوارق : انما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقيق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع ما يترأى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال ذلك انتهى

ثم ان المراد بالعنصرى ما يتركب من العناصر الاربعة ، وقد يطلق العنصرى على نفس العنصر ولكن لا يطلق العنصر على المركب ، فقول الشارح فى عنوان المسألة : ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض ليس على ما ينبغي .

وهذا الحكم يعم العنصر والعنصرى ويعم ما اذا كان الشخصان من نوع واحد او من نوعين مختلفين ، والمراد بالعلة الفاعل بمعنى ان لا يكون شخص منها علة و مبدء لصدور شخص آخر ، ولكن يكون بعض منها مادة ثانية لبعض آخر و معدا له ، وياتى بيان المراد بالعلة الذاتية فى المسألة السادسة عشرة .

اعلم ان الشارح القوشجى اورد على هذه الوجوه الخمسة اعتراضات وانظارا ، و صاحب الشوارق طعن عليه بان قال : ان هذه وجوه و تنبيهات على فساد الوهم المذكور والا فقدم وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها آنفا .

المسألة العاشرة

(فى كيفية صدور الافعال الاختيارية من النفس الحيوانية)

قول المصنف : يفتقر الى تصور جزئى - هذا التصور الجزئى ينقسم الى التخيل والتفكر كما ياتى بيانه فى المسألة الخامسة عشرة ، وليس المراد به الفرد من التصور بل التصور المتعلق بالامر الجزئى .

قوله : ليتخصص به الفعل - يعنى ليتشخص الفعل الكلى فى قوة الخيال و يصير جزئيا فيه حتى يتعلق به الشوق فانه لا يتعلق بالفعل الكلى من حيث هو كلى ، نعم قد يتعلق به ولكن لا بد ان يتبعه الفعل الجزئى كما ان الانسان يشاق الى شرب الماء ولكنه لا بد ان يتشخص ويتعلق التصور والشوق بالشخص حتى يقع فى الخارج ، وانما قلنا يصير جزئيا فى الخيال لان الفعل الجزئى قبل حركة العضلات انما هو فى الخيال لافى الخارج ، وهذا التصور الجزئى لا يستتبع الشوق الا اذا كان مع الاعتقاد بنفع فى ذلك المتصور سواء كان مطابقا للواقع ام لا كما اشار اليه الشارح العلامة بقوله : على الوجه النافع علما او ظنا ، فلذلك بعض الاكابر عد المبادئ خمسة .

قوله : ثم شوق - انما عطف بثم لان الشوق لا يحصل بمجرد ذلك التصور حتى اذا حصل اعتقاد النفع .

اعلم ان الانسان اذا تصور فعلا فاما ان يتصوره باعتبار صدوره عن نفسه او عن غيره ، وعلى كل من التقديرين فاما ان يعتقد فيه نفعاً او ضراً ، وعلى كل من التقادير فاما ان يكون كل من النفع والضرر مشوباً بمقابله اولاً ، وعلى كل من التقادير فاما ان يكون كل منهما يرجع الى فاعل الفعل او غيره ، وعلى كل من هذه التقادير فاما ان يكون الفاعل قادراً على اتيان الفعل في الحال او في الماضي او في المستقبل اولاً ، فالتصور في كل واحد من هذه الفروض يستتبع في نفس المتصور شيئاً من التردد او الخوف او الحزن او التحسر او الشوق الى الجلب او الى الدفع او التشهى او التنفر ، وهذه الامور قد تستتبع اموراً اخرى وقد لا تستتبع .

واعلم ان النفع والضرر المبحوث عنهما ههنا ما تراه نفس المتصور نفعاً او ضراً سواء وافقه الواقع ام لا وسواء وافقه غيره ام لا وسواء وافقه عقله ام لا وسواء وافقه غير العقل من سائر القوى كالشهوة والغضب ام لا فهذان النفع والضررهما الخير والشر الاضافيان اللذان مر تفسيرهما في المسألة السابعة من الفصل الاول

قوله : ثم ارادة - اى الارادة الجازمة التى لا تنفك عن الفعل التى تسمى بالاجماع ، وسيأتى نبذة من الكلام فى الارادة فى المسألة الخامسة والعشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ، وانما عطف بـثم لان الارادة الجازمة قد تتخلف عن الشوق لتردد او مانع او معارض .

قوله : من المضلات - هى جمع العضلة بفتح العين والضاد وهى ما اجتمع فى بدن الحيوان من العصب والرباط والوتر المحشوة باللحم المستورة بالجلد اللزج الرقيق .

قول الشارح : وادراك على الوجه الخ - ويقال فى الاصطلاح على هذا الادراك بهذا الوجه الداعى .

قوله : بعد التردد - التردد قد يحصل لافى كل مورد كما هو ظاهر كلامه .

قول المصنف : والحركة الاختيارية الى مكان الخ - هذا جواب عن اشكال هو على ما اشار اليه الشارح العلامة ان الفعل الاختيارى الواقع فى الخارج على ما بينتم

يتوقف على الارادة وهى على التخييل المذكور مع ان الامر فى الحركة على المسافة بعكس ذلك لان ارادة كل جزء لاحق من اجزاء الحركة تتوقف على جزء سابق عليه من اجزائها لان المتحرك اذا لم يقطع جزء من المسافة لم يرد حر كنه على جزء آخر منها فالارادة تتوقف على الحركة ولو كانت هى متوقفة على الارادة لزم الدور . والجواب ان الحركة من موضع الى موضع تنقسم الى اجزاء كل جزء منها متقدم على التخييل و الارادة المتعلقة بالجزء اللاحق بد لاعلى المتعلقين بنفسه حتى يلزم الدور ، وبين هذا التقرير و تقرير الشارح القوشجى و صاحب الشوارق اختلاف .

قوله : تتبع ارادة بحسبها - اى هنا ارادة شاملة على ارادات جزئية تتعلق بحركة شاملة على حركات جزئية ، و كذا التخييل .

قوله : يكون السابق من هذه التخيلات الخ - يعنى يكون السابق من هذه التخيلات والارادات علة لوقوع السابق من تلك الحركات المعدة لحصول تخيلات و ارادات اخرى ، مثلا الجزء الثالث من التخيلات والارادات علة للجزء الثالث من الحركات وهذا الجزء من الحركة علة معدة لحصول تخيل و ارادة يتعلقان بالجزء الرابع من اجزاء الحركة ، و مراد المصنف بالجزئى الجزء .

قول الشارح : مع الارادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة - يعنى ان وصول المتحرك الى ذلك الجزء من المسافة يكون علة لتجدد ارادة اخرى متعلقة بجزء آخر من الحركة اذ ابقيت تلك الارادة الواحدة الشاملة للارادات الجزئية المتعلقة بالحركة الشاملة للحركات الجزئية ، و اما اذا انفسخت تلك الارادة فلا تتجدد ارادة جزئية اخرى .

المقالة الحادية عشرة

(فى ان المقارن للمادة انما يؤثر بالوضع)

قول المصنف : ويشترط فى صدق التأثير على المقارن الوضع - الموجود

اما مجرد مفارق عن المادة كالواجب تعالى والعقول الكلية وامامقارن ، والمقارن امامقارن للمادة في فعله فقط كالنفوس الناطقة او مقارن في فعله و ذاته معا كالصور الحالة في المواد والاعراض الحالة في الاجسام ، والمراد هنا هو المقارن للمادة في فعله مطلقا سواء كان في ذاته مقارنا ام لا ، وهو محتاج الى المادة في الفعل والتأثير بمعنى انه لا يمكن ان يؤثر الا بالمادة فتكون المادة آلة له في فعله واسطة بينه وبين المتفعل في وصول اثره اليه ، والمادة لا تنفك عن الوضع وله معان تأتي في المسألة السابعة في آخر المقصد الثاني ، والمراد به هنا كون الشيء الفاعل محاذيا للشيء المتفعل على قرب يصل اثره اليه ، والمعنى المذكور في الشرح لازم اعم له و هو احد معاني الوضع فاذن لا يؤثر المقارن للمادة في شيء الا بالوضع لانه لو اثر من دون الوضع لزم ان يكون مفارقا عنها في فعله وهذا خلف ظاهر

ومن هذا يظهر ان المقارن للمادة لا يؤثر في المجرد المفارق عنها لعدم هذا الوضع الخاص بينهما .

ان قلت : وعلى هذا فلا تنفعل الماديات عن المبادئ العالية وهو باطل ، قلت : قد علمت ان مناط اشتراط الوضع هو الاحتياج الى توسط المادة والمفارق في فعله لا يحتاج الى توسطها ، و كذا المادة في انفعالها لا تحتاج اليه لانها متفعله بنفسها لا بواسطة مادة اخرى فاذن يؤثر المفارق في المقارن من دون وضع بينهما بخلاف ما اذا كان المقارن مؤثرا فانه لا بد من وضع مخصوص بينه وبين متفعله .

المسألة الثانية عشرة

(في تناهي تأثير المقارن مدة وعدة وشدة)

قول الشارح : والتناهي عطف على الوضع - لازم هذا العطف توقف تأثير المقارن على التناهي كتوقفه على الوضع و هذا لا يستقيم لان التأثير ليس مشروطا متوقفا على التناهي لان تناهي الآثار متأخر عن التأثير والمتأخر لا يمكن ان يكون شرطا للمتقدم : نعم تناهي الآثار لازم لتأثير المقارن ، ولعل في الكلام كناية وهي

استعمل الاشتراط و ارادة اللزوم ، هذا اذا كان المراد بصدق التأثير على المقارن تحقق التأثير منه على ما عليه بعض الشارحين ، واما اذا كان المراد به حمل التأثير عليه بان كان يصح ان يقال : ان هذا المقارن مؤثر هذا الاثر كما هو ظاهر كلام المصنف و ظاهر تعليل الشارح العلامة و نص صاحب الشوارق فلاحتياج الى هذا التوجيه لان معنى الكلام حينئذ ان اسناد كل اثر الى المقارن مشروط بان يكون بينه وبين متفعله وضع مخصوص وان يكون ذلك الاثر متناهيا ، واما لو لم يكن بينهما وضع او يكون الاثر غير متناه فلا يصح اسناده الى المقارن ، كما ان اسناد الاثر الى المجرد مشروط بعدم الوضع وعدم التناهي اى عدم الوقوف على حد ، كما يشهد بذلك قوله تعالى : فالذين عند ربك يسبحون له بالليل و النهار وهم لا يسأمون .

قوله : مهدقاعدة - الغرض من تمهيدها ان القوى الجسمانية من حيث هي قوى لا تتصف بالتناهي وعدمه بل اتصافها باحدهما باعتبار الاثار الصادرة عنها و هي اذا صدرت من المقارن تكون متناهية بحسب المدة والعدة والشدة لما يأتى ، والمراد بالتناهي وعدمه هو اليقضى واللايقضى بمعنى ان اثر المقارن يقف فى حده من الزمان وعلى نوع من العدد وعلى حد من الشدة واما المفارق فيمكن ان يستمر اثره ولا يقف كذلك ، لانه يمكن ان توجد منه اثار غير متناهية فى الخارج بالفعل لان غير المتناهي عددا مستحيل لادلة ابطال التسلسل ومدة مستحيل لاستلزامه حضور الزمان الغير المتناهي و شدة مستحيل لاستلزامه وقوع الفعل لا فى زمان ، فظهر ان غير المتناهي لا فى زمان وفى زمان غير متناه و غير متناهي العدد كما وقع فى كلام الشارح وغيره بحسب الفرض لا الواقع ، نعم يمكن ان يكون القوة المؤثرة غير متناهية بالفعل كما فى الحق تعالى : فان القوة لله جميعا .

قوله : واما ما يتعلق به شىء ذو مقدار الخ - توضيحه ان ما لا يكون كما فى نفسه ولا معروضا لكم فاتصافه بالتناهي و عدمه باعتبار ما يتعلق به كاتصاف القوة الصادرة منها الفعل بهما باعتبار الفعل ، وحيث يكون اتصاف غير الكم بهما باعتبار الكم والكم اما منفصل وهو العدد او متصل غير القار وهو الزمان او متصل قار وهو خط

اوسطح اوجسم تعليمى و نفس الفعل الصادر من الفاعل لا يكون معروضا للمتصل
القار فاتصاف الفعل بالتناهى وعدمه انما هو بحسب العدد والزمان ، ثم ان فاعل الفعل
الغير المتناهى متصف بالقوة الغير المتناهية ولا يمكن ان يقال هو اقوى من غيره
لان الغير لو كان مثله فى هذه الجهة فلا يكون اقوى منه وان لم يكن مثله كان فعله
متناهيا فقوته متناهية ولان نسبة بين المتناهى وغير المتناهى ، واما فاعل الفعل المتناهى
فمنه ما هو اقوى من غيره و منه ما هو اضعف و الاقوى بحسب العدد ما يكون عدد
افعاله اكثر كراممين يختلف عدد رميها و اثنين فى عسكر يقتل كل منهما عددا
مخالفا لعدد الآخر وناقل اثقال كالاخر يتقل كل منهما عددا كذا لك ، ولا بد فى
هذا الصنف من وحدة حقيقة الفعل اذا الفعلان المختلفان يمكن ان يكون احدهما
اخف مؤونة فلا يدل كثرة عدده على كون فاعله اقوى من الآخر و من وحدة الالة
لو كان الفعل ذا الالة اذ يمكن ان يكون اختلاف العدد مستندا الى اختلاف الالة ومن
انتهاء الفاعلين عن فعلهما او وحدة زمان فعلهما بان يفعل احدهما فى ساعة واحدة مثالا
عددا اكثر مما يفعل الآخر فى ساعة واحدة اذ صرف كون العدد اكثر لا يدل على
ان فاعل الاكثر اقوى اذ من الممكن ان يكون فى وسع الآخر ان يفعل ايضا الى
ان يعبر عدد فعله اكثر مما كان اولا اكثر ، وفى هذا الصنف غير المتناهى قوة ما يكون
فعله غير متناهى العدد .

والاقوى بحسب الزمان على صنفين احدهما ما يعتبر فيه نقصان الزمان ويقال
له الاقوى بحسب الشدة والثانى ما يعتبر فيه زيادة الزمان ويقال له الاقوى بحسب
المدة ، والاقوى فى الاول ما يكون زمان فعله انقص كماشين يختلف زمان مشيهما
وغازلين يغزل كل منهما من القطن يختلف زمان غزلهما وكتابين يكتب كل
منهما ورقة يختلف زمان كتابتهما وقارين يقرء كل منهما سورة البقرة مثلا يختلف
زمان قرائتهما وصانعى لبنات يصنع احدهما الف لبنة فى ساعة والآخر الف لبنة فى
ساعتين ، ولا بد فى هذا الصنف من وحدة حقيقة الفعل و وحدة الالة ان كان الفعل
ذا الالة ووحدة المسافة ان كان الفعل مما يقع فى المسافة كالمشى والعدو ووحدة

شخص الفعل بان يفعل كل منهما شخصا او شخصين او اشخاصا بالسوية من ذلك الفعل ، واما اتصال زمان الفعل كما ذكر في الشرح فليس بمعتبر اذ تلك القراءة مثلا يمكن ان يقع نصفها من احدهما في عشرين دقيقة ونصفها الاخر في عشرين دقيقة يفصل بينهما بعشر دقائق مثلا و يقع من الاخر كلها في ستين دقيقة متصلة فلامرية في ان الاول اقوى بحسب الشدة من الاخر ، نعم بعض الافعال لا يقع الا في زمان متصل كالرمي الواحد الذي مثل به في الشرح ، وكان المثال اوقع في الخطاء ، و في هذا الصنف غير المتناهي قوة ما يقع فعله لافي زمان ، والاقوى في الثاني ما يكون زمان فعله ازيد ، ويعتبر فيه اتصال الفعل المستلزم لاتصال الزمان ووحدة الالة ان كان الفعل ذا الالة ووحدة حقيقة الفعل سواء كان شخص الفعل من كل منهما واحدا كراميين يرمى كل منهما سهما يكون زمان كون احدهما في الهواء ازيد من الاخر او متعددا كاثنين يبتدئان في الحرب ويقتلان ويكل احدهما وينتهي عن الحرب ويبقى الاخر عليها و كاتبين يبتدئان في الكتابة و يكل احدهما قبل الاخر ، وفي هذا الصنف غير المتناهي قوة ما يقع فعله في زمان غير متناه .

وفي الاصناف الثلاثة لابد من اتحاد الفاعلين نوعا بان كانا انسانين او حمارين او نملتين او شجرتين من صنف واحد او نارين مثلا والا لا ينضبط امر القوة والضعف الا بنسب تؤخذ بينهما وهو في غاية الصعوبة ، ووجه اخذ القيود المذكورة في كل منها يظهر بيسير من التأمل .

قوله: عمل متصل في زمان . قد عرفت موارد وجوب اتصال الفعل والزمان وعدمه .

قوله : اما مع وحدته . اي وحدة شخص الفعل او اشخاصه على ما مر بيانه ، وهذه الوحدة هي الماييزة بين هذا الصنف والصنف الاخر اللذين هما بحسب المقدار دون وحدة حقيقة الفعل فانها مشتركة .

قوله: واتصال زهانه . قد عرفت عدم وجوب اتصال الزمان في هذا الصنف ، نعم ما لا يتناهي من هذا الصنف يعتبر فيه اتصال الزمان و الا لم يكن غير متناه

وهذا ظاهر .

قوله : والا لكان الواقع الخ - اى ولو وقع ما لا يتناهى شدة فى زمان وكل زمان قابل للتصنيف لكان الواقع فى نصف ذلك الزمان اشد مما فرض انه ما لا يتناهى فى الشدة فيتناهى ما فرض انه غير المتناهى وهذا خلف .

قول المصنف : يتفاوت مقابله - اى مقابل المبدء وهو الجانب الاخر للحركة الذى فرض غير متناه بحسب العدة او المدة .

قول الشارح : اما ان تكون قسرية او طبيعية - لم يذكر المصنف ولا الشارح القوة الارادية لانها ان وقع فعلها بالمادة والالة ترجع الى القسرية لان القسرايجاد القوة من شىء فى جسم تكون تلك القوة على خلاف القوة الطبيعية التى تكون فى الجسم فان الانسان مثلا اذا فعل فانما فعل بتحريك اعضائه وما هو خارج عن اعضائه من الالات وهذا التحريك انما هو قسرى فى الاعضاء والالات وان كان مستندا الى الارادة ويأتى فى المقصد الثانى فى الفصل الخامس فى مبحث الحركة ما يوضح هذا المطلب انشاء الله تعالى

قوله : عن القوتين - اى القسرية والطبيعية .

قوله : محال لما مر - حيث قال : فيكون ما لا يتناهى فى الشدة واقعا لا فى زمان ، وهو محال لان الصادر من الفاعل المقارن لا يتفك عن الزمان ، ولظهور استحالته لم يشتغل المصنف بابطاله و اقام الحجة على امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة .

قوله : جسما متناهيا - هذا القيد اشارة الى مقدمة هى وجوب تنهى الجسم المفروض لان هذا البرهان لا يتم بدون ذلك ، و لم يثبت بعد تنهى الاجسام فلا بد من ذكر هذا القيد .

قوله : فيجب تنهى الناقص الخ - اى تنهى التحريك الناقص فى الجسم الاكبر مدة او عدة مع فرض عدم تناهيه فيلزمه تنهى التحريك الزائد فى الجسم الاصغر لزيادته عليه بمقدار متناه ويلزمه تنهى القوة المحركة .

قوله : وههنا سؤال صعب الخ - توضيحه : ان السائل المورد الذى هو الفخر الرازى يقول : ان التفاوت بين حركة الجسم الاصغر وحركة الجسم الاكبر مسلم لقلة معاوقة الاصغر واما ان ذلك التفاوت بزيادة حركة الاصغر على حركة الاكبر مدة اعدة حتى يلزم انقطاع حركة الاكبر و نقصانها عن حركة الاصغر فتصير متناهية ويلزم من تناهيها تناهى القوة المحركة بعد ان فرضت غير متناهية فيلزم الخلف فغير مسلم لجواز ان يكون بحسب الشدة اى بحسب سرعة حركة الاصغر و بطؤ حركة الاكبر و هكذا يتحركان الى غير النهاية من دون ان يتقطع الاكبر عن الاصغر كالفلك التاسع والفلك الثامن فان التاسع اسرع حركة من الثامن مع ان حركتهما غير متناهية على ما عليه الفلاسفة ، وهذا السؤال مع جوابه وارد ^{ايضا} على البرهان الثانى القائم على استحالة صدور ما لا يتناهى عن القوة الطبيعية فلذلك اخر سائر الشراح ايراده عن البرهانين .

قوله : واجاب المصنف قدس سره الخ - توضيح الجواب على وجه لا يتوجد اليه نظر الشارح العلامة رحمه الله : انا لانكر وجود التفاوت بحسب السرعة والبطؤ ولكنه لا يضرنا وجوده ولا ينفعنا عدمه بل النافع فى تتميم البرهان هو التفاوت بحسب المدة او العدة وهو موجود ، بل لا يمكن وجود التفاوت بحسب السرعة والبطؤ الا اذا كان التفاوت بحسب احديهما موجودا وذلك لان الحركتين السريعة والبطيئة ان كان زمانهما واحدا يقع التفاوت بحسب العدة لان قطعات السريعة حينئذ تكون اكثر وان اختلف زمانهما فالتفاوت بحسب المدة وهو ظاهر .

قوله : ولا شك فى ان كون القوة الخ - هذا يناسب القوة الطبيعية لانها يكون انظم اذا كان القابل اكبر ويكون اقل اذا كان اصغر على ما يأتى بيانه ، والمناسب للقوة القسرية كما فى سائر الشروح ان يقال : ان كون القوة قوية على تحريك الكل اى الجسم الاكبر اقل من كونها قوية على تحريك الجزء اى الجسم الاصغر لان زيادة الحركات بحسب العدة او المدة التى يستدل بها على زيادة القوة المحركة انما هى بسبب الجسم الاصغر واما الجسم الاكبر فهو سبب لتقصان الحركات بحسبهما

فيستدل به على نقصان القوة المحركة فالقوة المحركة على تحريك الاكبر انقص منها على تحريك الاصغر .

ان قلت : كيف يكون القوة المحركة للجسم الاكبر اقل منها للجسم الاصغر مع ان قوة القاسر المحرك واحدة بالفرض بالنسبة الى كلا الجسمين و التفاوت بينهما بحسب زيادة الحركة ونقصانها انما هو من جهة كثرة المعاوقة في الكبير وقلتها في الصغير .

قلت : ان المراد بالقوة المحركة ليس ماهو في ذات القاسر بل المراد بها القوة الحادثة في الجسم بسبب القاسر فانها تحدث في الكبير اقل مما تحدث في الصغير لكثرة معاوقة الكبير وقلة معاوقة الصغير فالقوة القسرية هي هذه اذ هي التي تذهب بالجسم المقسور الى موضع معين و ان كان احداثها من القاسر ، فالقاسر محرك بالتسبيب وتلك القوة محركة بالمباشرة .

قول المصنف : والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل - تقريره : ان الجسمين اللذين احدهما اكبر من الاخر اذا تحركا بطبيعهما من موضع الى موضع فلامرية في اختلافهما وتفاوتهما من حيث الحركة فذلك التفاوت اما من القوة الفاعلة المحركة او من غيرها ، والثاني محال لانه اما من امر غريب خارج عن الجسم والمفروض عدمه واما من نفس المحل الذي هو الحقيقة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام فلزم ان تكون تلك الحقيقة المشتركة مقتضية للحركة او مانعة عنها حتى يقع التفاوت من جهتها وهذا محال لانها لو كانت مقتضية لها فاما مقتضية لها الى جانب مخصوص او الى كل الجوانب او لا الى جانب والاول يستلزم الترجيح من غير مرجح ، والثاني يستلزم ان يكون كل جسم في كل جانب ، والثالث يستلزم ان لا يكون جسم في جانب ، والكل بديهى الاستحالة مع ان ما في الوجود يشهد بخلافه ، و لو كانت مانعة عنها لكان الجسم الاكبر ابطأ حركة من الجسم الاصغر وهو ظاهر البطالان ، وايضا لو كانت مقتضية للحركة او مانعة عنها لما كانت قابلة لها لاشتراط القابل بكونه لا بشرط بالنسبة الى المقبول فالجسمان اذن من حيث

هما جسمان متساويان في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مقتضيا له اومانعا عنه ، واما من لوازم الحقيقة الجسمية كالشكل والحيز والمقدار فلزم مالزم اولا لان لازم اللازم لازم للملزم الاول

فبقى ان يكون التفاوت من جهة اختلاف القوة الجسمانية الحالة في اجزاء النوع الواحد التي تسمى بالطبيعة النوعية اختلافا بحسب الزيادة والنقصان لانها اذحالة في محلها حلولا سريانيا متجزئة بتجزيته ، او اختلاف الطبايع الحالة في محالها اختلافا نوعيا كذلك ، والاختلاف الاول يقتضى اختلاف المقدار ولا يقتضى اختلاف الشكل بل يتفق منه اختلافه ، والاختلاف الثانى لا يقتضى اختلاف الشكل ايضا و يقتضى اختلاف المقدار والحيز والاثار ، فالتفاوت اذن من جهة القوة الفاعلة لامن جهة غيرها ، فلو حركت قوة الجسم الكبير جسمها وقوة الجسم الصغير جسمها مع اتحاد المبدء حركات غير متناهية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذى فرض غير متناه فيلزم تناهى حركات الصغير فيحركات الكبير ايضا لان التفاوت بينهما بقدر متناه ، وهذا خلاف .

قول المارح : اوامر طبيعي - المراد به اما لازم من لوازم الطبيعة التي هي القوة الفاعلة المحركة واما الطبيعة النوعية المركبة وكلاهما تابعان لها فليس منهما التحريك والتفاوت فيد .

قوله : لانها اعظم - اى لان القوة الكبرى اعظم لعظم محلها فالقوة المحركة الطبيعية على تحريك الجسم الاكبر ازيد واعظم منها على تحريك الجسم الاصغر ، وهذا ما وعد من قبل .

قوله : والا لكان حال الشئ الخ - اى ولولم تكن حركات القوة الكبرى اكثر لكان وجود الزيادة في الجسم الاكبر و عدمها سين فحال الطبيعة مع تلك الزيادة كحالها لامعها .

المقالة الثالثة عشرة

(فى العلة المادية)

قول المصنف : والمحل المتقوم بالحال الخ - للمادة نسبتان نسبة الى الجزء الاخر وباعتبار هذه النسبة تسمى قابلا و محلا و نسبة الى الجسم المركب منهما وباعتبارها تسمى مادة و جزء و علة مادية .

ثم ان المحل اما متقوم بالحال بحسب الوجود وهو المادة بالنسبة الى الصورة واما مقوم للحال بحسبه وهو الموضوع بالنسبة الى العرض والمحل بكلا المعنيين قابل للحال وهو ظاهر و علة مادية للمركب اذ محل العرض كالجسم مثلا جز ، مادي للمركب كالابيض مثلا ، الا ان المصنف قيد المحل بهذا القيد و اخرج الموضوع به مع ان الحكم عام لهما لانه ليس بصدد بيان احكام الموضوع ، ويشير الى اشتراكه معها فى هذا الحكم فى آخر المسالة السادسة عشرة بقوله : والموضوع كالمادة .

قول الشارح : فى وقت حصوله - اى حصول ذلك القبول

قوله : يعرض للمادة لذاتها - كون القبول عرضا ذاتيا للهوى الاولى بحسب ظاهر النظر والا فعند التحقيق ليست الا قوة محضة وقبولا صرفا لافعلية لها لنفسها ابدا .

قوله : وتحقيق الجواب الخ - حاصل الجواب ان ما هو ذاتى لها هو اصل القبول والاستعداد وهو قوة حصول الصورة فيها ، و اما الاستعدادات التى تعرض و تزول فهى كسبية تحصل للهوى بسبب الصور المختلفة الحالة فيها ، والاستعداد الذاتى قد يكون بعيدا من مقبول ثم يصير قريبا منه بمقارنة شىء من الصور كاستعدادها للصورة الجسمية ثم للصورة النوعية البسيطة ثم للصورة النوعية المركبة المعدنية ثم للمركبة النباتية الغذائية ثم النطفية ثم العلقية ثم المضغية ثم العظمية ثم الجنينية ثم للصورة الحيوانية ثم الانسانية مثلا ، والاستعداد لكل منها يحصل للمادة بمقارنة الصورة السابقة عليها ، ومعلوم ان استعداد الهوى الاولى اقرب الى بعضها من بعض ،

والحاصل ان ماهو ذاتي لها هو عدم ابائها عن توارد الصور وما هو عارض عاينه هو قرب القبول لصورة بعد بعده وزوال بعده عند حصول قربه .

قوله : بالنظر الى عرض من الاعراض - ان كان القابل موضوعا كاستعداد الماء بالنظر الى مراتب الحرارة فان استعداده للحرارة الضعيفة اقرب منه للحرارة الشديدة ، وكذا حصول القرب بالنظر الى صورة من الصور كما مر في المثال .

المسألة الرابعة عشرة

(في العلة الصورية)

قول المصنف : وهذا الحال صورة الخ - ان الصورة كاليولي لها نسبتان نسبة الى المركب وباعتبار هذه النسبة تسمى صورة وجزء وعلة صورية ونسبة الى المادة وباعتبار هذه النسبة تسمى حالا ومقبولا و جزء فاعل ، و انما يقال لها جزء الفاعل لان المادة تصير موجودة بالفعل بسبب افاضة الصورة من المبدء الفياض .

قول الشارح : بواطة الصورة المطلقة - لان المادة لا تستدعي صورة معينة ، بل اى صورة حلت فيها تصير بسببها موجودة بالفعل .

قول المصنف : وهو واحد - اى فى مرتبة واحدة ، والا فالجسم البسيط له صورتان احديهما فى طول الاخرى : الصورة الجسمية والصورة النوعية البسيطة . والجسم المركب له ثلاث صور : هاتان والصورة المركبة الشجرية مثالا كذا لك .

المسألة الخامسة عشرة

(في الدالة الفائية)

قول المصنف : والغاية علة بما هيته الخ - الغاية ما لاجله يفعل الفاعل فعله ويطلق الغاية على نهاية حركة الفاعل ايضا ، وهى بصورتها الواقعة فى الخيال اى بوجودها الخيالى علة لوصف عليه الفاعل بمعنى ان الفاعل بعد حصولها فى خياله ينبعث نحو الفعل ويفعله وبهذا الاعتبار لها عليه للفعل ايضا ، وبوجودها الخارجى

معاولة مترتبة على الفعل .

قوله : وهي ثابتة لكل قاصد - ان الفاعل اما ان يفعل عن شعور و علم او لا والثاني هو الفاعل الطبيعي كالنار تحرق والشجر يثمر والبرد يجفف والاول هو الفاعل الارادى وهو اما بالارادة الزائدة على ذاته او لا و الاول هو الفاعل بالقصد والثاني قد عدوا له اقساماً قد ذكرت في مظانها فالقاصد هو الفاعل بالارادة الزائدة على ذاته

قول الشارح : والا لكان عابثاً الخ - اى و ان لم يكن الفاعل بالقصد يفعل لغرض وغاية لكان عابثاً وهذا الاستدلال فيه ما فيه اذا لعبث لو امكنه ان يخل عن غاية فبطلان التالى ممنوع مع انه حينئذ يصير تقيضاً للمقدم اذ معناه حينئذ لكان الفاعل يفعل لغرض وغاية ، ولو خلا عنها فبطلانه عن غير الله تعالى ممنوع مع انه يصير حينئذ عابثاً المقدم اذ معناه حينئذ لم يكن الفاعل يفعل لغرض وغاية ، فالحق ان يقال : لو خلا القاصد عن الغاية لما كان قاصداً اذ قصد الفعل لا يتحقق الا بعد تصور ما يرجع به الفعل وهو ليس الا الغاية .

قوله : يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها - اى الفاعل الشاعر يعين الغاية او لا ثم يحصلها بفعله واما الفاعل غير الشاعر فتحصل غاية فعله مترتبة عليه من دون تعيين منه بل هي معينة من عند الحكيم الحميد .

قول المصنف : اما القوة الحيوانية المحركة الخ - ان ههنا اموراً ينبغى تقديمها لبيان ما اشار اليه المصنف رحمه الله

الامر الاول : ان المبادئ الاربعة بل الخمسة للافعال الاختيارية ترجع الى ثلاثة ، المبدء الاول : التصور الجزئى للفعل على الوجه النافع ظناً او علماً مطابقاً للواقع او غير مطابق له وهو ينقسم الى التخيل والتفكر ، والتخيل هو تصور ما يراه الفاعل خيراً بحسب شهوته و غرضه دون عقله ، والتفكر هو تصور ما يراه خيراً بحسب عقله سواء وافقه الشهوة او الغضب ام لا ، فما يتصوره الفاعل جزئياً وهو يبعثه نحو الفعل اما خيراً ولذا يندفع العقل فقط كقرب الحق ومعرفة والارتقاء الى المدارج الاخرى

بسبب الطاعات والعبادات الشاقة و الجهاد في سبيله والتقوى عما يرتضيه الشهوة والغضب ، اواخر ولذيد عند الشهوة او الغضب فقط كالوصول الى ما يرتضيه احدهما مما يراه العقل ضارا ، اواخر ولذيد عندهما كسر ور الولد بسبب اللطف به والاحسان اليه من دون ان يكون ضارا في دينه اودنياء فاحدهما لا بد منه لكل فعل صادر عن الانسان ، والمبدء الثاني : القوة الشوقية و هي الشوق المنتهى الى الارادة الجازمة التي يقال لها الاجماع اذ هي الشوق اذا تأكد بسبب ارتفاع التردد و انتفاء المانع والمعارض ، وليس لكل منهما اى التصور الجزئى والقوة الشوقية غاية على حدته بل لكليهما معا غاية واحدة ، والمبدء الثالث : القوة المحركة التي في العضلات

الامر الثاني : ان هذه المبادئ الثلاثة واجبة في كل فعل اختياري مترتبة لاحصول للمتاخر الابعد حصول المتقدم و الاول يسمى بالمبدء ، الا بعد والثاني بالاوسط والثالث بالاقرب بالنسبة الى حصول الفعل .

الامر الثالث : ان الغاية يمكن ان تكون واحدة و يمكن ان تكون متعددة وعند التعدد لا تكون الامترتبة كما كانت غاية حر كته الوصول الى مكان و غرضه من الوصول لقاء صديق في ذلك المكان وغرضه من اللقاء اعطاء شئ، له و هكذا الى ان ينتهى الى ما هو غرضه بالذات ، فاقدم الغايات و اقربها الى الفعل هو نهاية حركة العضلات ، وما يقف عنده الفاعل عن حر كته ويطمئن به هو غاية الغايات .

الامر الرابع : ان المبدء لا يكون مبدءاً الا بالقياس الى الغاية و كذا الغاية لا تكون غاية الا بالقياس الى المبدء، فبينهما تضاف كما ان لكل منهما اضافة الى الفعل فالمبدء مبدء للفعل والغاية غاية له ، ولكن لا يجب ان يكون لكل من المبادئ غاية بل يمكن ان يكون للمبادئ الثلاثة غاية واحدة كما ان انسانا قائما في موضع تصور الكون في موضع آخر فيشتاق اليه فينتقل الى ذلك الموضع من دون ان يكون له غرض مترتب على الكون فيه فان هذا الكون غاية لتصوره و لشوقه و لحركة عضلاته ، واما المثال المتقول عن الشيخ ابن سينا المذكور في الكتب و في هذا الشرح فليس من هذا القبيل اذ لحركة العضلات غاية هي نهاية الحركة والحصول

فى ذالك الموضع الاخر وللتخيل والقوة الشوقية معا غاية اخرى هى ازالة ضجره المترتبة على ذالك الحصول .

الامر الخامس : اذا تعددت الغاية فاقدم الغايات غاية للمبدء الاقرب وهى حينئذ ليست ملحوظة بالاستقلال ، وما بعدها غاية للقوة الشوقية وللتصور معا لانهما يتعلقان بها ولكن الاخيرة التى يطمئن به الفاعل ويقف عنده غاية بالذات وما قبلها كائنا ما كان غاية بالعرض ، فلا يمكن ان يكون للتصور غاية وللقوة الشوقية غاية اخرى اذا المتصور هو المشتاق اليه لا غيره ، وقد يقال لما بعد الغاية الاولى غاية بالنسبة الى المبدء الاقرب ولكن بالعرض والمجاز .

الامر السادس : القوة الشوقية اذا تعلق بامر منكر عند العقل تسمى شهوة اذا كان الفعل لجلب شىء وغضبا اذا كان لدفع شىء ، واما اذا تعلق بامر معروف عنده سواء كان الشهوة او الغضب يرتضيه ام لا فليس لها اسم خاص بل يطلق عليها الارادة او الكراهة ، والغاية بالاعتبار الاول تسمى خيرا تخيليا حيوانيا و بالاعتبار الثانى خيرا حقيقيا انسانيا .

اذا تحققت هذه الامور فاعلم ان للافعال الارادية باعتبار المبادئ والغايات اسماء فى الاصطلاح ، فان كان المبدء الا بعد التفكير فالفعل مطلقا يسمى خيرا سواء كانت غاية القوة الشوقية هى نهاية حركة العضلات وان كان مثاله غير مظفور به ام غيرها وان كان ظاهر الكلمات الاختصاص بالثانى لعدم الظفر بمثال الاول وسواء كان ههنا خلق وملكة او غيرهما ام لا وسواء حصلت الغاية ام لا ، و ان كان المبدء الا بعد التخيل فاذا كانت غاية القوة الشوقية هى غاية القوة المحركة فالفعل يسمى عبثا ومر مثاله فى الامر الرابع ، وان كانت غيرها فاما ان لا تحصل كمن يذهب الى مكان للقاء صديقه ولا يلاقيه او يضرب شيئا على شىء ليكسره ولا يكسره فالفعل يسمى باطلا ، واما ان تحصل الغاية فاما ان يكون التخيل لامع غيره فيسمى الفعل جزافا ، واما ان يكون مع خلق وملكة نفسانية كاصوات الطيور ولسع الدواب الموسيقية و خياطة من كان حاذقا كثير العمل فيها واللعب باللحية ومضغ الصبى اصبعه فيسمى

الفعل عادة ، واما ان يكون مع طبيعة كالتنفس والنوم ومع مزاج كحركة المريض او النائم فيسمى قصدا ضروريا ، وما ذكرنا من كون العبث مغايرا للجزاف مطابق لما عليه الشيخ ابن سينا ، واما المصنف فلم يفرق بينهما لمكان العطف بالواو دون او ، فتأمل .

قوله : وهو قد يكون غاية للشوقية - اى الوصول الى المنتهى الذى هو غاية للقوة المحركة قد يكون غاية للشوقية ، وحينئذ يكون الفعل عبثا على مسلك الشيخ ابن سينا ولم يسمه المصنف باسم ههنا ويمكن ان يكون خيرا على ما بينا .

قوله : فان لم تحصل الخ - تقرير على قوله : وقد لا يكون .

قول الشارح : بالنسبة اليها - اى بالنسبة الى القوة الشوقية ، واما بالنسبة الى القوة المحركة فالغاية حاصلة اذ لا يمكن عدم حصول غاية القوة المحركة ان وقع التحريك .

قوله : واما العلة الاتفاقية الخ - لبيان هذا المطلب لابد من تقديم امور : الامر الاول : ان الشئ الممكن ما لم يجب من علته لم يوجد ووجوبه من علته انما هو بحصول كل ماله مدخل فى وجوده فمابقى منه شئ فى العدم امتنع ذلك الشئ فلا يوجد فى الخارج ، وهذا الامر لامجال للعاقل ان يتشكك فيه ، وخفاء بعض ماله مدخل فى وجود شئ علينا فى عالم الوجود لا يضر بهذا الاصل ، فكل ممكن موجود له علة تامة وتلك العلة ان كانت ممكنة فلا بد ان تنتهى الى الواجب بالذات لما قدمضى فى المسألة الرابعة فى ابطال التسلسل

الامر الثانى : انه قد مر ان الفاعل اما شاعر بفعله او غير شاعر بفعله ، والشاعر به لا يكون فعله خاليا عن الغاية لانها علة لفاعليته فلو خلا عنها لم تتحقق القوة الشوقية فلا يقع منه الفعل ، وغير الشاعر به ايضا لا يكون فعله خاليا عنها لان الفعل الطبيعى يؤدى الى ما يترتب عليه وان لم يكن للطبيعة شعور به كما مر بيانه من الشارح العلامة ، والفاعل بالقسر ليس مستقلا فى فعله بل يرجع الى ارادة القاسر ان كان اراديا او الى طبع القاسر ان كان طبيعيا ، ولا ينافى هذا ما ذكر فى المسألة الثانية عشرة فى ذيل

قول الشارح : اما ان تكون قسرية او طبيعية ، ويأتى توضيح ذلك وبيان الفعل الطبيعى والقسرى والارادى فى المقصد الثانى فى الفصل الخامس فى مبحث الحركة انشاء الله تعالى .

الامر الثالث : ان نوع شىء بالقياس الى نوع شىء اما ان لا يكون بينهما نسبة السببية والمسببية كقعود الانسان بالقياس الى انخساف القمر ونعيق الغراب بالقياس الى موت الانسان والعبور على جسد الميت بالقياس الى تكون الولد والعبور على شعلة النار بالقياس الى سعادة الانسان وامثال ذلك فانها لا يحكم باللزوم بينها الا اهل الجهل والتطير ، واما ان يكون بينهما تلك النسبة فحينئذ اما ان يكون تأدى السبب الى المسبب دائما بمعنى انه كلما تحقق فرد منه تحقق المسبب سواء كان بذاته او بضميمة امر خارج عن ذاته يحصل معه دائما كالنار بالقياس الى تسخين الهواء المجاور والنفس الجازمة على فعل بالقياس الى تحريك الاعضاء ، او اكثر يا كالنار بالقياس الى احراق الحطب والخارج من بيته قاصدا لموضع بالقياس الى الوصول بذالك الموضع ، او متساويا كالماء بالقياس الى الجريان والنفس بالقياس الى الافعال الارادية كالقيام والقعود والتكلم ، او اقلها كحفر البئر بالقياس الى العثور على الكنز ولسع العقرب بالقياس الى البرء من مرض ، ومعلوم ان كون هذه الامور اقلية فى التأدية الى المسببات انما هو لعدم موافاة الاسباب مع ما له مدخل فى التأدية من الشرائط وعدم الموانع ، و الا فالاقلى دائماى مع حصول الموافاة فان حفر البئر قديؤدى الى العثور على الكنز لعدم عرفان الحافر به تحت الارض وعدم وقوع الحفر محاذيا له فلو كان الحافر عارفا به و اوقع حفرة على موضع الكنز كان الحفر بهذه الشرائط دائما مؤديا اليه ، و هكذا المتساوى و الاكثرى بطريق اولى .

اذا تقررت هذه المقدمات فاعلم انه قديطلق الامر الاتفاقى على ما لاسبب له وقديطلق على ما لا غاية له وقديطلق على ما له نوع سبب ليس دائمى التأدية ولا اكثرهيا فالاتفاق بالمعنيين الاولين باطل لان كل ممكن له سبب و كل فعل له غاية لمامر فى الامر الاول والثانى ، والمعنى الثالث صحيح واقع الا انه يقال على السبب فى القسم

الدائمي بقسميه والقسم الاكثرى سبب ذاتي وعلى الغايات المترتبة على الفعل في هذه الاقسام غايات ذاتية ، ويقال على السبب في القسم المتساوي و الاقل سبب اتفاقي وبالعرض وعلى غايته غاية اتفاقية ، مع ان السبب بالذات والغاية بالذات يجب ان يكونا موجودين في هذين القسمين بالضرورة فان الحفر مثلا بالقياس الى العثور على الماء سبب اكثرى بل دائمي ذاتي والعثور على الماء غاية ذاتية له الا انه بالقياس الى العثور على الكنز سبب اتفاقي بالعرض وهو غاية اتفاقية له بالعرض وذلك لان ما بالعرض لا بد ان ينتهي الى ما بالذات ولان من الواضح انه لو لم يكن الغاية الذاتية التي تقع في تصور الفاعل اولا في البين لم يقع حفر حتى يعثر على الكنز .

ثم ان ههنا فرقتين على طرفي الافراط والتفريط : فرقة قالوا : ان في الوجود اتفاقيات اى امورا بلا سبب كالعثور على الكنز والبرء من المرض في المثالين المذكورين فانه ليس له سبب طبيعي اذ الحفر لو كان سببا طبيعيا لكان كل حفر مؤديا اليه ولا سبب ارادي اذ الحافر لم يكن عالما به والسبب الارادي لا بد له من تصور الفاعل للغاية ولا سبب قسري اذ حيث لا ارادة ولا طبع فلا قسر لان الفعل القسري ما كان على خلاف الارادة او الطبيعة في الفاعل ، بل بعضهم كديمقراطيس و اتباعه على ما نقل الشيخ ابن سينا في طبيعيات الشفاء في الفصل الثالث عشر من المقالة الاولى من الفن الاول تجاوزوا عن ذلك وذهبوا الى ان كون العالم بالبحث والاتفاق و انكروا ان يكون له صانع اصلا ورأوا ان مبادئ الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلا غير متناه و ان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة في الخلا فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع منها عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلا غير متناه لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بسبب الاتفاق .

اقول : ان هؤلاء الانعام بل الاضلون الذين كانوا عن قديم الزمان الى الآن في بدن الاجتماع كالقيح تارة برزوا وتارة كمنوا قد كفانا هم الفطرة عن مؤونة

البرهنة والجدال ، وان كان العلماء قديما وحديثا اتوا في كتبهم بما قدم من دقهم وردهم عن حريم الانسانية واخجلهم عند الدابة والبهيمة ، ومع ذلك قد يسرقون عقول الضعفاء ويركبون على اعناق الجهلاء و يدعون حزبهم ليكونوا من اصحاب النار ، هذا وان للطاغين لشرمآب .

واما تلك الاجرام الصغار التي توهمها ذي مقراطيس فلاحقيقة لها لان غير المتناهي ليس في الوجود و كل ما يقع في الوجود فهو متناه ، ولو كانت لكنت ممكنة محتاجة الى الواجب بالذات وكان تكون العوالم منها بتأثير من العالم القادر .

واما حل المثالين وغيرهما فان للعثور على الكنز مثلاً سببا اراديا هو الحافر الا انه سبب بالعرض لا بالذات ، والقول بان الممكن لا يوجد بلا سبب لا يوجب ان يكون كل سبب بالذات بل في الوجود اسباب بالعرض لا تحصى ، نعم ما بالعرض لا يكون الامسبوقا بما بالذات فان الحافر سبب ارادي بالذات للعثور على الماء وسبب ارادي بالعرض للعثور على الكنز كما ان الاول غاية بالذات والثاني غاية بالعرض .
وفرقة اخرى على جانب التفريط انكروا السبب الاتفاقى والغاية الاتفاقية بالمعنى الصحيح الواقع ايضا ، و قالوا لا معنى للاتفاق لان السبب لو استجمع الى آخر ما اورده الشارح العلامة رحمه الله مع جوابه واوضحناه .

قوله : والجواب ان المؤثر الخ - في هذا الجواب اشار الى الاقسام الخمسة : الدائمي التأدية بقسميه والاكثرى التأدية والمتساوى التأدية والاقلى التأدية .
تنبيه : قد قلنا في الامر الثالث : ان نوع شئ بالقياس الى نوع شئ لان الشخص لا يأتى فيه هذه الاقسام لانه بالقياس الى غيره اما مستجمع لشرائط التأثير فيؤثر ام لا فلا ، ولعل هذا اى النظر الى شخص السبب منشأ خطأ منكروى الاتفاق بالمعنى الصحيح .

تنبيه آخر : قد وقع في كلام الشيخ ابن سينا لفظ البخت مع الاتفاق ، وهو اما مرادف له او اخص منه بالتقييد بكون الفاعل الاتفاقى ذا ارادة و كون الغاية ذا خطر من سعادة او شقاوة .

المقالة السادسة عشرة

(في اقسام العلة مطلقا)

قول المصنف: قد تكون بسيطة - العلة المادية البسيطة كالهوى الاولى ،
والصورى البسيطة كالصورة المائية ، والغائية البسيطة كالشبع للاكل ، والعلة الفاعلية
البسيطة كالواجب تعالى .

قول الشارح : والالزم نفيها - اى لو كانت العلة مركبة لزم من التركيب نفيها .
قوله : لان كل مركب الخ - هذا بيلان الملازمة وحاصله ان المركب ينتفى
بانتفاء احد اجزائه فلو كانت العلة مركبة لزم انتفائها بانتفاء جزء منها فلا يكون
المركب الذى فرضناه علة بعلة ، و هذا الاستدلال فى غاية السخافة كما اشار اليه
الشارح العلامة فى الرد عليه ، فلذا لم يذكروه واصل المنع فى سائر الشروح .

قوله : ولان الموصوف بالعلية - هذا دليل آخر لمنع بعض الناس من التركيب
فى العلل وهو عطف على قوله : والالزم نفيها ، واجاب عنه الشارح العلامة على سبيل
النقض ، واما الحل فنختار ان المجموع علة وقوله : فعند الاجتماع ان لم يحصل
امر لم يكن المجموع علة ممنوع اذ عند الاجتماع لا يحصل الا الاجتماع ، ولكن
للمجموع بالبدئية تأثير لم يكن لكل جزء بحد ذاته ، كما ان عشرة رجال ينقلون
حجرا عظيما لا ينقله كل واحد منهم بانفراده .

قوله كالزاج والعنص فى الحبر - الزاج جسم معدنى ابيض بلورى ،
والعنص بفتح الاول وسكون الثانى ثم شجرة برية اصغر من الجوز على قدر البندق
مصمت ليس له قشر ولب بل كله كالخشب يسمى فى الفارسية (مازو) يستعملهما
الدباغون والصباغون ويستعملان فى بعض الصناعات و المعالجات ، والحبر بكسر
الحاء وسكون الباء جوهر اسود معروف مركب من اشياء منها الزاج والعنص يستعمله
الكاتبون للكتابة .

قوله : كالا انسانية المركبة من اشكال مختلفة - الصورة الانسانية ليست مركبة من الاشكال لان الصورة جوهر والشكل ليس بجوهر ، بل الصورة الانسانية لو فرض فيها تركيب فهو من الصورة الجسمية والصورة النوعية والصورة النباتية والحيوانية والتي هي حقيقة الانسان ، اللهم الا انه اراد منها شكل البدن الانساني فانه مركب من الاشكال المختلفة ، الا انه ليس من علل الانسان ، بل من علل البدن من حيث هو بدن كشكل الكرسي الذي هو علته الصورية من حيث هو كرسي ، فاذا يقال عليه صورة الانسان فبالعرض والمجاز .

قوله : كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب الحركة ليست بالغاية المركبة ، بل مجموع شراء المتاع ولقاء الحبيب غايته مركبة للقوة الشوقية المستتعة للحركة . وفي التعبير تسامح .

قوله : كالمائية الحالة في الهواء بالقوة - اي لمادة الهواء قوة ان تحل فيها الصورة المائية فهي تكون لمادة الهواء بالقوة .

قوله : والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك - يعني الغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها بالقوة والتي يمكن جعلها بالقوة هي كل غاية قبل حصولها حين صدور الفعل فان في الافعال قوة الغايات .

قوله : وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك - يعني الغاية بالفعل هي كل غاية حصل فيها وصار فعليا بتحقيقها ذلك الامر الذي كان بالقوة .

قوله : وكذلك البواقى - فالعلة المادية الكلية كمطلق الطين بالنسبة الى طين الكوز و كطين الكوز بالنسبة الى طين هذا الكوز ، والعلة الصورية الكلية كمطلق الصورة بالنسبة الى صورة الكوز و كصورة الكوز بالنسبة الى صورة هذا الكوز ، والعلة الغائية الكلية كمطلق الغاية بالنسبة الى الجلوس على السرير و كالجلوس على السرير بالنسبة الى الجلوس على هذا السرير ، و من هذه الامثلة ظهر ان الهلة الجزئية قد تكون جزئية اضافية وقد تكون جزئية حقيقية .

قول المصنف : وذاتية او عرضية - العال الذاتية هي التي يسند المعلول اليها

في الحقيقة و واقع الامر من دون عناية زائدة على نفس نسبة العلنية والمعلولية كالنار بالقياس الى الاحراق والهبولى الاولى للنار والصورة النارية وتفرق الاجزاء المترتب على الاحراق الذى هو الغاية ، والنجار ونفس خشب الكرسي غير مأخوذ مع العوارض اللاحقة به ونفس صورته كذلك والجلوس عليه .

واما العلل العرضية فهي ما لا يكون كذلك ، فالفاعل بالعرض على اصناف : منها ما يكون الفعل لبعض افراد نوع فيسند الى النوع كان يقال : الانسان يسرق والسارق بعض افراده ، او يقال : البائع يطفف والمطفف بعض افراده .

ومنها ما يكون الفعل لبعض افراد نوع فيسند الى بعض آخر كما يقال : فتح الامير البلد والفتاح العسكر

ومنها : ما يكون الفاعل يفعل شيئاً ويتبعه شى آخر هو يسند اليه ، وهذا الصنف ينشعب الى اقسام : قسم يكون فعل الفاعل ازالة ضد يتبعها ضده كتبريد السقمونيا فانه بالذات يزيل الصفراء المستلزمة للحرارة فاذا ازالها تظهر البرودة في المزاج فيسند التبريد اليه بالعرض . وقسم يكون فعل الفاعل بالذات ازالة مانع لفعل طبيعي او ارادى تابع للازالة فيسند ذلك الفعل الى المزيل بالعرض كما اذا ازال احد سدا عن مجرى الماء فيجرى الماء فيسند اليه ويقال : هو اجرى الماء ، او اخرج دءامة عليها هدف فانه يهدم الهدف فيقال : هو هادمه ، او فتح بابا على من هو ورائه فدخل فيقال : هو ادخله ، وقسم يفعل الفاعل فعلا غير الازالة فيتبعه فعل آخر كمن يجعل النار تحت قدر فيغلى ما فى القدر من الماء فيقال : هو اغلاه ، وقسم يكون الفعل للالة بالذات فيسند الى من هي بيده لكونها مسخرة في يده كمن قطع عنق احد بالسيف فان فعله بالذات هو ضرب السيف على العنق فيتبعه قطعها فيسند اليه بالعرض اذ هو بالذات فعل السيف .

ومنها ما يكون الفاعل ذا حيثيات فيفعل فعلا من حيثية ويسند الى حيثية اخرى بالعرض كانه بنى بنى فيقال : هذا الانسان بنى مع انه لم يبن من حيث هو انسان بل من حيث هو بناء ، او طبيب نجار صنع كرسيه فيقال : هذا الطبيب صنع

كرسيا مع انه لم يصنع من حيث هو طبيب بل من حيث هو نجار .
ومنها ما يكون الفاعل يفعل شيئا يقارنه شيء فيعد فاعلا لذلك المقارن بالعرض
كحجر وقع من علو على رأس انسان فشجه فيقال : ان الحجر شج الرأس مع ان
فعله بالذات هو الهبوط فقارنه شجته .

ومنها ان يقال لشيء انه فاعل مع انه لم يفعل اصلا ، الا انه اتفق في دائم الامر
او اكثره او في غير دائمه واكثره ان يقارن شيئا آخر هو الفاعل في الحقيقة فيسند
الفعل الى ذلك الشيء بالعرض كمرضى من سبب يقال : ان قدوم عدوى امرضى او يصح
ويقول : قدوم حبيبى اصحنى ، او نبت من الارض شيء فيقال : انبتته الارض ، او يفقد
من انسان شيء او يجد شيئا او يقبل اليه شيء ، محمود او مجذور فيقول : ان ذلك اليوم
او المكان المنحوس او الميمون سبب لى ذلك ، وهذا الصنف من الفاعل بالعرض
الذى هو احق من غيره باسم العرضية كثير الامثلة بين الجهلة وعوام الناس ، و قول
الشارح : وقد تطلق العلة العرضية على ما مع العلة اشارة الى هذا الصنف .
والمادة بالعرض ايضا على اصناف :

منها ان تؤخذ الهولى الاولى مع الصورة الحالة فيها فيقال لمجموعهما انه
مادة لصورة مضادة للصورة الحالة كما يقال : ان الماء محل للهواء مع ان الهولى
التي حلت فيها الصورة المائية هي محل للصورة الهوائية عند زوال الصورة المائية ،
او يقال : ان النطفة مادة للانسان مع انها من حيث هي نطفة ليست بذلك بل مادتها
مادة للانسان بعد خلع الصور التي قبل الصورة الانسانية .

ومنها ان يكون الشيء ذا حيثيات يكون مادة بحيثية فيؤخذ مادة بحيثية اخرى
كطبيب يعالج نفسه فيقال : ان الطبيب يتعالج مع انه من حيث هو طبيب ليس
متعالجا محلا للعلاج بل من حيث هو عليل ، او يقال : هذا الشجر موضوع لشكل
كذا مع انه من حيث هو جسم موضوع له لا من حيث هو شجر .

ومنها ان يكون الشيء مقارنا لشيء هو محل لشيء بالذات فيقال للمقارن انه
محل له كالجسم المقارن للخط الذى هو محل للنقطة بالذات فيقال للجسم انه محل لها .

ومنها ان تؤخذ المادة مع العوارض اللاحقة بها مادة كما يقال لخشب الكرسي مع شكله ولونه مادة الكرسي .

والصورة بالعرض ايضا على اصناف :

منها ان تطلق الصورة على العوارض كالشكل والخلقة في النبات والحيوان .
ومنها ان يكون الشيء مجاورا للصورة بالذات ويقال لذلك الشيء الصورة كحركة الساكن في السفينة تبعا لحركتها فان الحركة صورة بالذات للسفينة المتحركة وبالعرض للجالس فيها .

ومنها ان تكون الصورة لشيء فتعد صورة لمقارنه كشكل بدن الانسان الذي هو صورة للبدن من حيث هو بدن فيعد صورة للانسان .
والغاية بالعرض ايضا على اصناف :

منها ان تكون الغاية الممبدا الشوقى فتعد غاية للمبدا العضلى كما يقال :
غاية حر كتى لقاء الحبيب ، او بالعكس كما يقال : غرضى الوصول الى موضع كذا مع ان غرضه لقاء حبيب .

ومنها الغايات المتقدمة على الغاية الاخيرة التى هى غاية الغايات كمن يكسب لتحصيل النقود ليشتري بها ما يحتاج اليه ليصان من الهلاك ليلتذ من لذائذ الدنيا والآخرة فان هذا الالتذاذ هو غاية غاياته مثلا فهى الغاية بالذات واللاتى تتقدمها غايات بالعرض .

ومنها ان لا يكون الشيء غاية لفعل ارادى او طبيعى ولكن يتفق ان يترتب عليه كحجر يهوى من فوق فغايته بالذات الوصول الى المركز فيحو له حائل و يقف عنده حينما ما ثم يتحرك نحو المركز وهذا الوقوف غاية لحركته بالعرض ، او انسان يذهب الى السوق ليشتري متاعا فيصادف مدينه فيأخذ منه دينه فغايته بالذات شراء المتاع واخذ الدين غاية بالعرض ، او كفرعون اخذ موسى على نبينا وآله وعلينا من الماء ليكون له ولدا معينا فكان له عدوا وحزنا .

ومنها ما يكون لازما للغاية بالذات كالتغوط الذى هو لازم لكف الجوع الذى

هو غاية بالذات للاكل ، وكالسكون الذى هو لازم لوصول الجسم الى موضعه الطبيعى الذى هو غاية بالذات فالتغوط والسكون غايتان بالعرض .

ومنها ما يكون عارضا مع الغاية بالذات فى اكثر الامر كالجمال الذى يعرض مع الصحة التى هى غاية الرياضة ، وكالتعب الذى يعرض مع الوصول الى المقصد الذى هو غاية المشى فالجمال والتعب غايتان بالعرض .

و منها ما يحصل بدلا عن الغاية بالذات كمن يقصد ان يرمى طيرا فيصيب زميه انسانا .

اعلم ان ذكر هذه الاصناف من العلل بالعرض على سبيل الاستقراء الناقص فيمكن ان يوجد غيرها فيذكر ..

قوله : وعامة او خاصة - الفاعل العام هو الذى يتفعل عنه اشياء كثيرة كالهواء الذى يغير اجساما كثيرة ، والفاعل الخاص هو الذى لا يتفعل منه الا الواحد كالنفس الحيوانية التى لا تفعل بلا واسطة الا تحريك العضلات ، والمادة العامة هى التى تستعد لصور مختلفة الحقائق كالهوى الاولى وكالخشب الذى يصنع منه اشياء كثيرة كالكرسى والسريروالباب وغيرها ، والخاصة هى التى لا تستعد للصورة واحدة كجسم الانسان بهزاجه لصورته ، والغاية العامة هى التى تكون غاية للافعال المختلفة كدفع مرض بشرب الدواء او الاحتجام او الاحتقان او الحمية او غيرها ، والخاصة هى التى لا تكون غاية للفعل واحد كوصول الجسم الى موضع لم يكن فيه فانه ليس غاية الا للحركة الاينية وكدفع العطش فانه لا يحصل الا بشرب المايح ، واما الصورة فلا يتصور فيها العموم لان الصورة الواحدة كالصورة الانسانية مثلا لا تكون الا لمادة مخصوصة ، نعم لو اخذت الصورة كلية والمادة جزئية ففيها عموم كالصورة الانسانية التى تشترك فيها اشخاص الابدان .

ثم ان الفرق بين العلة الكلية والعلة العامة ان الكلية تقاس الى ماتحتها من جزئياتها والعامة تقاس الى ما يقابلها من المعلول فى الفاعل ومن الفعل فى الغاية و من الصورة فى المادة فكل منهما كلية والفرق بينهما بالقياس والاضافة ، وكذا الفرق

بين العلة الجزئية والخاصة فان العلة الجزئية تقاس الى ما فوقها من الكليات وهى قد تكون جزئية حقيقية وقد تكون كلية اى جزئية اضافية والعلة الخاصة تقاس الى ما يقابلها كالعامة وهذه كلية ايضا والفرق باختصاصها بمقابل واحد نوعى بخلاف العامة كما اتضح ذلك كله من الامثلة .

قول الشارح : كالصانع فى البناء - بتخفيف نون البناء ، والصانع فاعل عام اذ هذا العنوان لا يختص بصنعة دون صنعة بل كل شئ مصنوع يتفعل عن الصانع و ذكر البناء من باب التمثيل بواحد مما يتفعل عنه .

قوله : والخاصة كالبانى فيه - اى الذى يبنى البناء فانه فاعل خاص اذ البانى من حيث هو بان يختص بالبناء ولا يتفعل عنه غيره .

قول المصنف : وقريبة او بعيدة - العلة القريبة هى التى لا يكون بينها وبين المعلول واسطة والبعيدة ما بينها وبينه واسطة او وسائط ، فالفاعل القريب الطبيعى كالميل بالنسبة الى الحركة ، ويأتى بيان معنى الميل فى المسألة الخامسة فى مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ، و الفاعل البعيد الطبيعى كالطبيعة بالنسبة اليها ، والقريب الارادى كالعقل الفعال بالنسبة الى الصور ، والبعيد الارادى كالعقل الاول بالنسبة اليها ، والمادة القريبة كالجنين للانسان والبعيدة كالنطفة له ، والصورة القريبة كالصورة الانسانية بالنسبة الى الانسان والبعيدة كالصورة الجسمية بالنسبة اليه ، والغاية القريبة كنهاية الحركة بالنسبة اليها والبعيدة كلقاء الحبيب المترتب على نهاية الحركة .

قول الشارح : كالقوة الشوقية - بالنسبة الى الفعل ، وهبدئه القريب الفاعلى القوة المحركة العضلية .

قول المصنف : ومشتركة او خاصة - لافرق بين العلة العامة والخاصة و بين المشتركة والخاصة الا ان العامة والخاصة تعتبران كائتين والمشتركة والخاصة تعتبران شخصيتين كهذا النجار الذى صنع ابوابا متعددة او اشياء مختلفة كالباب والتخت والسرير ، وهذا المعلم الذى يتعلم عنده اناس كثيرة علما واحدا وجماعات

متعددة علوما مختلفة ، والخاص كهذا النجار الذى صنع بابا واحدا او شيئا واحدا وان كان متعددا بالشخص ، و هذا المعلم الذى يتعلم عنده واحد فقط او جماعة علما واحدا ، وهذا القسم من الخاص خاص باعتبار و مشترك باعتبار كما لا يخفى ، كما ان القسم الاول من المشترك مشترك وخاص باعتبارين ، و المادة المشتركة كهذه المادة التى تواردت عليها صور مختلفة والخاصة كهذه المادة التى حلت فيها صورة واحدة ، والغاية المشتركة كهذه النهاية للحركة التى تشترك فيها المبدء الشوقى والمبدء التحريكى والخاصة كهذه اذا كانت للشوقى غاية اخرى ، واما الصورة فلا يتصور فيها الاشتراك كالعموم .

وبهذا الفرق الذى ذكرنا اندفع ما اورده صاحب الشوارق على المصنف من عدم الفرق بين هذه الخاصة وتلك الخاصة او عدم الفرق بين المشتركة و العامة ، فان الفرق هو ان الخاصة المقابلة للعامة تعتبر كلية كالعامة ، والخاصة المقابلة للمشتركة تعتبر شخصية كالمشتركة مع اتحاد القياس والاضافة ، كما ان الفرق بين العلة الكلية والجزئية وبين العامة والخاصة باختلاف القياس والاضافة .
تنبيه : ان هذه التقسيمات تأتى فى المعلولات ايضا بقياس التضايف .

قول المصنف : والعدم للحادث عن المبادئ العرضية - هذا وما بعده الى آخر الفصل فى مباحث متعلقة ببعض العلل التى وقع فيها اشتباه ، و توضيح كلام المصنف هذا : ان عدم الغير المجامع للمعلول الذى لا بد من سببه زمانا على المعلول الحادث ليس من المبادئ الذاتية التى لها تأثير ومدخلية فى المعلول بل من المبادئ العرضية اى من الامور المقارنة للفاعل التى لا دخل لها فيه .

واعترض عليه بان عدم السابق و ان لم يكن من المبادئ الذاتية للمعلول من حيث هو موجود ، ولكنه من مبادئه الذاتية من حيث هو حادث لان الحدوث لا تحقق له من دون عدم السابق حتى انه عرف بالوجود بعد عدم ، والنزاع انما هو فى كونه مبدء ذاتيا او عرضيا للحادث .

اقول : ان البديهة تشهد بان عدم ليس مبدء ذاتيا ذا تأثير فى ذات الحادث

كما هو مراد المصنف ، نعم هو مبدء لنفس الحدوث الذي هو كيفية الوجود التي هي بعدية الوجود عن الغد فأن البعدية التي هي صفة للوجود متقومة بالمتقدم الذي هو الغد كما ان القبلية التي هي صفة للغد متقومة بذات المتأخر الذي هو الوجود على ما هو الشأن في كل متضايين ، وتفسير الحدوث بالوجود بعد الغد مسامحة بل هو كيفية الوجود كما مر في كلام المصنف في المسألة التاسعة و العشرين في الفصل الاول ، مع انه ليس كل ما اخذ في تعريف الشيء مقوما له ، فمن قال انه مبدء عرضي فمراده انه عرضي لذات الحادث ، ومن قال انه مبدء ذاتي فمراده انه ذاتي لوصف الحدوث ، وهذا طريق الجمع بين كلام الشيخ ابن سينا الظاهر في انه مبدء ذاتي للحادث و كلام المصنف الصريح في انه مبدء عرضي له .

قول الشارح : عدم علته - اي عدم علته التامة الذي يلزم عدم المعلول . ولكن الظاهر من كلام المصنف والصريح من غيره ان المتنازع فيه هو عدم المعلول الحادث السابق على وجوده لاعدم علته فانه لم يتوهم مبدئيته حتى يتنازع في انه مبدء ذاتي او عرضي

قول المصنف : والفاعل في الطرفين واحد - يعني ان الفاعل في وجود المعلول وعدمه واحد من حيث الماهية وان كان مغايرا له من حيث وصفه الوجود والعدم فان الحرارة مثلا معلولة للنار وجودها لوجودها وعدمها لعدمها ، وهذا دفع لتوهم ان العلة في طرف الغد مغايرة للعلة في طرف الوجود بالماهية .

قول الشارح : على ما بينا اولاً - في المسألة الخامسة

قول المصنف . والموضوع كالمادة - اعلم ان المحل ينقسم الى المحل المستغنى في وجوده عن الحال وهو محل العرض الذي يقال له في الاصطلاح الموضوع وإلى غير المستغنى فيه عنه ويقال له المادة في الاصطلاح وهو محل الصور الطبيعية كالصورة الجسمية والنارية والشجرية ، واما الصور الصناعية كصورة البيت والفرش والكرسي والصندوق والكوز و امثالها فهي اعراض حكمها حكم القسم الاول من حيث ان محالها مستغنية في وجودها عنها .

ولا يغفل عن ان التي لاتستغنى في وجودها عن الصورة هي المادة الاولى التي ليست الا قوة محضة لافعلية لها بوجه من الوجوه وهي التي يطلق عليها المادة بالحقيقة ، واما المواد الثواني كالعناصر مثلاً فانها في وجود انفسها لاتحتاج الى الصور اذ لها فعلية من وجوه بل تحتاج اليها في صيرورتها اشياء أخر فان العناصر تحتاج في صيرورتها شجرة مثلاً الى الصورة الشجرية حتى تتحقق لها فعلية غير ماله من الفعليات ، و مواد الصور الصناعية ايضاً كذلك في احتياجها الى تلك الصور في ان تصير اشياء صناعية وفي استغنائها عنها في وجود انفسها ، ولا يخفى ان الموضوع كالمادة الثانية في ذلك فان الجسم مستغن عن البياض مثلاً من حيث كونه جسماً ومحتاج اليه في صيرورته ابيض ، والحاصل ان المادة الاولى محتاجة في وجودها الى الحال مطلقاً ، واما المواد الثواني سواء كانت صورها طبيعية او صناعية و كذلك الموضوعات فمستغنية في وجود انفسها و مرتبة فعليتها عن الحال و محتاجة في صيرورتها اشياء أخر اليها بحسب فقدانها لافعلياتها .

فالمادة الاولى والمادة الثانية بقسميها والموضوع بعد اختلافها فيما ذكر تشترك في ان كلامها جزء مادي للمركب من الحال والمحل فان الجسم جزء مادي وعلة مادية للابيض المركب منه ومن البياض والبياض جزء صوري وعلة صورية للابيض من حيث هو ابيض كما ان الهبولى الاولى جزء مادي و علة مادية للجسم والصورة الجسمية جزء صوري و علة صورية له و كذلك المادة الثانية ، فلذلك لم يعدوا الموضوع علة خامسة لاشترائه وشباهته مع المادة في كونه علة مادية للمركب ، وهذا معنى قول المصنف : والموضوع كالمادة ذكره لدفع توهم اختصاص العلة المادية بالمادة و لبيان ان الموضوع ايضاً علة مادية وان لم يكن مادة .

المسألة السابعة عشرة

(في بقية تلك المباحث)

قول المصنف وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه - هذا البحث قد سبق

في المسألة الثالثة والاربعين من الفصل الاول ، وانما ذكره ههنا لوقوع الاشتباه فيه ، وقد مر ذكر الشبهة وجوابها هناك .

قول الشارح : في ان يجعله الخ - اى بالجعل البسيط على ما بين هناك

قوله : فليس السواد سوادا بالفاعل - هذا نظير ما نقل عن الشيخ ابن سينا في الشوارق في الفصل الاول في آخر مسألة حاجة الممكن الى المؤثر من انه حين سئل عن هذه المسألة وهو يأكل المشمش اجاب ان الجاعل لم يجعل المشمش ممشا بل جعل المشمش موجوداً ، ونظير ما نقل الشارح العلامة عن جماعة من الحكماء في اوائل المسألة الثالثة عشرة من الفصل الاول .

قول المصنف : واسباب الماهية غير اسباب الوجود - قال هذا لدفع ما ربما يمكن ان يتوهم ان المعلول يحتاج الى الجنس والفصل والمادة والصورة في الوجود كما يحتاج الى الفاعل والغاية فيه ، فنبه على ذلك بان المعلول في ماهيته وتقوم ذاته محتاج اليهما لا في وجوده ، واحتمل صاحب الشوارق في كلام المصنف احتمالا آخر

قول الشارح : قدينا ان نسبة الخ - في المسألة الحادية و الثلاثين من الفصل الاول .

قوله : فانه يعدم لذاته - لان ذاته يقتضى العدم بعد الوجود اذ لو لم ينعدم بعد الوجود لم يكن الحركة حركة والصوت صوتا والتالى باطل بالبديهة ، والجواب ان انعدام الصوت مثلاً بعد وجوده ليس من قبل ذاته والال يمكن ان يوجد من الاصل بل هو لزوال بعض شرائط علته الذى هو قرع الجسم على الجسم الموجب لضغط الهواء ، وذكر المصنف هذا لدفع ما توهم من ان العدم لكونه نفيًا محضًا لا يحتاج الى العلة ولدفع توهم ان الاعراض السيالة كالحركة والصوت لا تحتاج في عدمها اليها .

قول المصنف : ومن العلل المعدة الخ - العلة المعدة هي ما يقرب الفاعل الى الفعل كالمبادئ التصورية والتصديقية التى تهيب الانسان للفكر والنظر وتقربه اليهما وكحركات يد الباني وحركات ما يستعمله في البناء التى تقربه الى صنع البيت وكحركة الحجر من فوق الى منتصف المسافة التى تقربه الى صدور الحركة منه

فيما بعد المنتصف ، او ما يقرب القابل الى القبول سواء كان القابل مادة كحرارة الرحم التي تقرب النطفة وتهيئها لقبول صورة العلقة و هكذا الى ان تصير جنينا ، او موضوعا كحرارة الشمس التي تقرب الثمرات و تهيئها لقبول الالوان ، او بدنا كصورة الجنين التي تقربه وتهيئه لقبول النفس الفائضة من المبدء المفيض .

تنبيه - ان ما سمع من ان العلة المعدة توجد قبل حصول المعلول و تنعدم عند حصوله ليس المراد به انها تنعدم بذاتها بل تنعدم بوصف العلية ومن حيث هي علة بمعنى انها ليس لها تأثير في بقاء المعلول سواء بقيت بذاتها عند حصول المعلول كصورة الجنين بالنسبة الى النفس الانسانية او انعدمت كالحركة في الامثلة المذكورة بخلاف سائر العلل ، و لذلك لم يعدوها من العلل بالاستقلال و عدوا العلل اربعا . والحاصل ان حكمها حكم الشرط لا العلة .

قوله : ومن العلل العرضية ما هو معد - قال صاحب الشوارق : يعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له ، فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة و علة معدة ذاتية له .

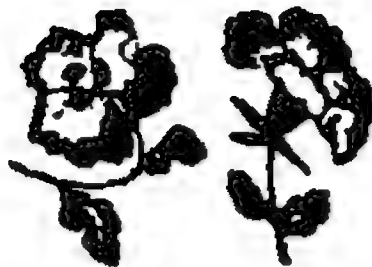
تم المقصد الاول بعون الله الذي لا حول

ولا قوة الا به فالحمد لله رب العالمين

والصلاة على محمد اشرف

البرية وآله الاطهار

الابرار



المقصود الثانى

((فى الجواهر والاعراض))

الفصل الاول

(فى احكام الجواهر)

المسألة الاولى

(فى قسمة الممكنات)

قول المصنف : وهو اما مفارق فى ذاته الخ - هذه القسمة على مسلك الفلاسفة ، واما على ماسلك المصنف فى هذا الكتاب فالقسمة ثلاثية لان المادة متقية عنده على ما يأتى فى المسألة السابعة والعقل غير ثابت عنده على ما يأتى فى المسألة الاولى من الفصل الرابع .

قوله: وبين الموضوع والعرض مباينة - ان قلت : ان بعض الاعراض يكون محلا لبعض آخر على ما صرح المصنف به بعيد هذا بقوله : و يصدق العرض على المحل ومحل العرض هو الموضوع فبينهما عموم من وجه لصدقهما على عرض هو محل لعرض آخر كالحركة التى هى محل للسرعة والبطؤ ، قلت : ليس مطلق محل العرض فى اصطلاحهم هو الموضوع بل محل العرض الذى يتقوم بذاته كما صرح به الشارح قبيل هذا والعرض الذى هو محل لعرض آخر ليس كذلك فلذا لم يقل : ويصدق العرض على الموضوع

قوله: ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا - اى بعض المحل عرض

وكذا بعض الحال عرض ، ولكن عكس الاول ايضاً جزئى بخلاف الثانى فان عكسه كلى فبعض العرض محل و كل عرض حال ، وهكذا الجوهر فبعض المحل جوهر و بعض الحال جوهر ولكن عكسهما على عكس عكسيهما فان كل جوهر محل اما للجوهر كالمادة او للعرض كالاربعة الباقية فان كلا منها لا يخلو عن عرض ما و بعض الجوهر حال .

قول الشارح: على خلاف بين الناس فيه - المنكر لكون المحل عرضاً توهم وجوب كون محل العرض متقوماً بنفسه ظناً منه انه والموضوع متساويان فلا يمكن ان يكون عرضاً لان العرض لا يمكن ان يتقوم بنفسه ، وهذا التوهم باطل و كون العرض محلاً للعرض آخر واقع وان لم يسم بالموضوع .

المسألة الثانية

(فى ان الجوهر والعرض لهما جنسين لما تحتهما)

قول الشارح : من حيث هذا المفهوم - اى لامن حيث ماصدق عليه هذا المفهوم من الكم والكيف و غيرهما فان كل واحد منها جنس لما تحتته من الانواع بالاتفاق .

قوله : وهذا الذى ذكره المصنف الخ - بعد ان ثبت زيادة عنوان الجوهرية على الاقسام الخمسة وعنوان العرضية على الاقسام التسعة فلا احتياج الى دليل آخر على كونهما من المعقولات الثانية لان كونهما من الامور الخارجية يستلزم كونهما ذاتيتين لما تحتتهما .

قوله : والعرضية فى الوجود - عطف على الحاجة ، يعنى ان اشتراك الاقسام التسعة من العرض فى العرضية انما هو بحسب الوجود لان الكيف مثلاً انما يحتاج الى المحل اذا وجد فى الخارج ، واما بحسب الماهية فلا ولا اشتراك بينها بل هى متباينات بالذات ، فلذا قيل : ان العرض ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى الموضوع والجوهر ماهية اذا وجدت فيه كانت لافى الموضوع .

المائة الثالثة

(في نفي التضاد من الجواهر)

قول الشارح : ويانه ان الضد الخ - هذا على القول المشهور من اخذ التعاقب على الموضوع في تعريف التضاد ، اما لو اخذ على المحل سواء كان موضوعا او مادة فتكون الصورة الهوائية الواردة على المادة عقيب الصورة المائية مثلامضادة لها وكذا سائر الصور ، نعم لاتضاد بين الصورة الجسمية والصورة النوعية والصورة المركبة اللاتي كل منها في طول الاخرى ، ويأتى الاشارة اليه عن قريب .

قوله : حيث جفلوا الخ - واستدلوا بان الفناء اذا حصل انتفت الاجسام فهو ضد لها .

قوله : لانه اما عرض او جوهر - اى الامر الوجودى اما عرض او جوهر والفناء ليس بعرض ولا جوهر ، اما انه ليس بجوهر فظاهر ، واما انه ليس بعرض فلان العرض لا ينافى وجود موضوعه والفناء ينافيه فهو ليس بامر وجودى والضد لا بد ان يكون امرا وجوديا فهو ليس بضد لشيء بل تقابله مع غيره تقابل السلب والايجاب

المائة الرابعة

(في ان وحدة المحل لا تنلزم وحدة الحال)

قول الشارح : فانه لا يجوز ان يحل المثلان الخ - كالبياضين في جسم واحد وكالصورتين المركبتين كصورتى الكرسي في مادة واحدة او البسيطتين كصورتى الماء في مادة واحدة كما لا يجوز حلول الضدين في محل واحد كالبيض والسواد في جسم واحد وكالصورة النخلية والصورة الحقيقية في مادة واحدة و كصورة الكرسي وصورة المنشار في مادة واحدة وكما لا يجوز حلول المتضايقين في محل واحد كالابوة والبنوة وكما لا يجوز حلول الوجود والعدم في محل واحد سلبا وايجابا كانا او عدما وملكة ، فبقى جواز حلول المختلفين في محل واحد من دون التماثل والتقابل .

قوله: وبالعوارض - اى العوارض اللاحقة بالحال والعوارض الحالة فى محله

قوله: وكلام ابى هاشم فى التأليف - قال ابو هاشم : ان التأليف عرض واحد قائم بمحال متعددة لان التأليف لا يعقل فى شىء واحد ، وجوابه ان التأليف امر انتزاعى ينتزعه العقل من عدة امور مجتمعة فى الخارج وهى بهذا الاعتبار شىء واحد .

قوله: وبعض الاوائل فى الاضافات - قال بعض الفلاسفة الاقدمين ان الجوار قائم بالمتجاورين والتقارب قائم بالمتقاربين والاخوة قائمة بالاخوين و امثال ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف كل منها قائم بالطرفين بخلاف المختلفة الاطراف كالعلية والمعلولية والابوة والبنوة ، والجواب ان كلاما من الطرفين معروض لشخص من الاضافة كالاخوة مثلا وتوهم الوحدة نشأ من تشابه الشخصين وتماثلهما ، ويأتى ذكر ذلك فى الفصل الخامس فى آخر مبحث المضاف .

قول المصنف: واما الانقسام فغير مستلزم فى الطرفين - يعنى ان انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وانقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل .

قد علمت ان المحل اما مادة او موضوع والحال اما صورة او عرض فاعلم ان الانقسام اما عقلى وهو انقسام الماهية الى الجنس والفصل ، واما خارجى وهو اما بحسب الحقيقة كانقسام الجسم الى المادة والصورة و اما بحسب الكم وهو اما فى المتشابه الاجزاء كانقسام الجسم البسيط او السطح او الخط واما فى المختلف الاجزاء كانقسام بدن الانسان الى اللحم والعظم وغيرهما .

ثم ان العرض اما من الامور الاعتبارية العقلية او من الاعراض المتأصلة الخارجية ، والعرض الخارجى اما سار فى جميع اجزاء المعروض بدون الانقسام بذاته كالالوان الحالة السارية فى الاجسام واما مع الانقسام بذاته كالجسم التعليمى السارى فى الجسم الطبيعى واما غير سار مع الانقسام كالسطح والخط او بدون الانقسام كالنقطة والصور الذهنية .

اذا تحققت هذه فاقول : ان الانقسام العقلى فى كل من الحال والمحل لا يستلزم الانقسام فى الآخر كائين ما كانا لان هذا الانقسام انما هو بتحليل العقل لا يستلزم

انقسام نفس الشئ بحسب الواقع فكيف بصاحبه ، و اما الانقسام بحسب المادة والصورة فلا يعقل فى الحال حتى يستلزم انقسام محله هذا الانقسام لان الحال سواء كان صورة او عرضا بسيط من هذه الجهة لا ينقسم الى المادة والصورة ، ويعقل فى المحل كالجسم المركب من المادة والصورة الا انه لا يقتضيه فى حاله لعدم قابليته لهذا الانقسام فبقى الانقسام بحسب الكم .

ثم ان الحال الجوهرى لا انقسام فيه بحسب الكم وكذا المحل الجوهرى ان لم يكن جسما لان هذا الانقسام من خواص الجسم ، والاعراض الاعتبارية بمعزل عن ذلك لانها لا حلول لها فى الحقيقة ، والاعراض الغير السارية بدون الانقسام كالنقطة والصور الذهنية ايضا كذلك لانها لا انقسام لها حتى تقتضيه فى الغير او يكون فيها باقتضاء الغير ، فبقى فرض ذلك فى الجسم و الاعراض السارية المتأصلة كالبياض والجسم التعليمى وغير السارية المتأصلة مع الانقسام كالخط .

ثم الانقسام اولا وبالذات للكم ويعرض على الجسم وما حل فى الجسم من سائر الاعراض بواسطته ، والعرض الغير السارى مع الانقسام اما خط او سطح وكل منهما له الانقسام بذاته ولا شئ منهما يقتضى الانقسام فى غيره لان الخط نهاية السطح والسطح نهاية الجسم التعليمى ولا شئ من نهاية الشئ يقتضى انقسام ذلك الشئ و اما العرض السارى مع الانقسام بذاته الذى هو الجسم التعليمى فيقتضى انقسام الجسم الطبيعى لسريانه فيه ، واما انقسام سائر الاعراض السارية فى الجسم فالحق انه بسبب الجسم الطبيعى المنقسم بسبب الجسم التعليمى لانها عارضة على الجسم الطبيعى لاعلى التعليمى ، فالانقسام الذى يقتضى الانقسام فى الغير اولا للجسم التعليمى بالذات ثم للجسم الطبيعى بالعرض ، ثم للاعراض السارية فيه انقسام بالعرض ، فظهر من ذلك ان من الحال ما يقتضى بانقسامه بالذات انقسام المحل بالعرض ومن المحل ما يقتضى بانقسامه بالعرض انقسام الحال بالعرض ، فقول المصنف: فغير مستلزم فى الطرفين نفى الكلى لالنفى الكلى .

قول الشارح : فان الوحدة والنقطة . ان الوحدة من الامور الاعتبارية وقدمر

انها والنقطة بمعزل عن ذلك اصلا .

قوله : والاضافات سيأتى الخلاف فى انها من الامور الاعتبارية او المتأصلة

فى الفصل الخامس فى مبحث المضاف فى المسألة الثالثة واى منهما يثبت يتبعه حكمه .

قوله : وذهب قوم الخ - هذا حق اذا كان المحل جسما و فرض الانقسام

بحسب الكم وكان الحال عرضا متأصلا غير منقسم بالذات ساريا فى الجسم لان الحال

فى هذا الفرض لو لم ينقسم مع انقسام المحل فان قام بواحد من الاجزاء كان مخله

ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان قام بكل واحد من الاجزاء

كان الواحد بالشخص حالا فى محال متعددة وقدمر بطلانه عند تفسير قوله : بخلاف

العكس وان قام كل جزء منه بكل جزء من اجزاء المحل على سبيل التوزيع كان

منقسما وهو خلاف المفروض ايضا مع انه هو المطلوب وان لم يوجد شىء من ذلك

الحال فى شىء من اجزاء المحل اصلا لم يكن الحال المفروض حالا فعدم انقسامه

مع انقسام محله ممتنع .

قوله : واما الحال فانه لا يقتضى الخ هذا حق فى غير الجسم التعاليمى الذى

هو منقسم بالذات وحال فى الجسم سريانا .

قوله : فان الحرارة والحركة الخ - هذا المثال غير لائق بمانحن فيه لان

المراد بالانقسام هو ان يكون فى عرض واحد لافى عرضين فان الانقسام غير التعدد .

قوله : اعلم الخ - اشارة الى ما اوضحناه تفصيلا .

قوله : لا بالحقائق - اشارة الى الانقسام بحسب الجنس والفصل والمادة والصورة

المسألة الخامسة

(فى استحالة انتقال الاعراض)

قول الشارح : والدليل عليه ان العرض الخ - توضيحه : ان العرض الموجود

متشخص لإمكانة و تشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها و الا لكان نوعه منحصر

فى شخصه لما مر فى المسألة الخامسة من الفصل الثانى من المقصد الاول ، ولا معلول

امر آخر غير محله او مايحل في محله والالكان ذلك الامر الاخر اما موجدته او عرضا حالا في نفس العرض المفروض فيه الكلام او امر اجنبيا مباينا والكل باطل اذ لو كان مشخصه هو موجدته لا كتفى في وجوده وتشخصه بموجدته المشخص له عن موضوعه وكذا لو كان مشخصه عرضا حالا فيه او امر اجنبيا لا كتفى في وجوده بموجدته و في تشخصه بالعرض الحال فيه او بذلك الامر الاجنبى عن موضوعه لان العرض لا يحتاج الى موضوعه في ماهيته بل في تشخصه ولو كان تشخصه بامر آخر غير الموضوع لاستغنى به عنه بالكلية ولزم قيامه بنفسه و هذا محال اذ يلزم ان لا يكون العرض عرضا اذ العرض هو المحتاج الى الموضوع ، فيبقى ان يكون تشخصه معلول محله او مايحل في محله لان التشخص بما يحل في المحل تشخص بالآخرة بالمحل ، فاذا كان كذلك فيستحيل انتقاله بشخصه عن موضوعه الى موضوع آخر اذ يصرف الانتقال عن موضوعه يزول تشخصه فلا يبقى حتى ينتقل الى موضوع آخر .

قوله : ولا مايحل فيه - اى ولا مايحل في العرض المفروض فيه الكلام ، ولم يذكر احتمال كون الموجد او الامر الاجنبى مشخصا لبعد الاحتمال فيهما .
قوله : لا كتفى بموجدته الخ - اى لا كتفى بموجدته في وجوده و بمشخصه الذى هو العرض الحال فيه في تشخصه عن موضوعه فيستغنى بالمرّة عنه ويقوم بنفسه وهو محال .

قوله : فيستحيل انتقاله عنه - يستفاد من بعض الشروح ان هذه العبارة من تمة المتن وان كانت كان اولى لان الكلام في استحالة الانتقال .

المسألة السادسة

(في نفى الجزء الذى لا يتجزى)

قول الشارح : هذه مسألة اختلف الناس فيها الخ - هذه المسألة و التى بعدها في تحقيق حقيقة الجسم الطبيعى وذكر الاقوال فيها و ما اختاره المصنف . اعلم ان الجسم الطبيعى عرفوه بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة

متقاطعة على زوايا قوائم ، وهو اما مفرد وهو الذى لم يتألف من اجسام كالماء والهواء او مركب وهو الذى تألف من اجسام مختلفة كبدن الانسان او غير مختلفة كالمنى واللحم والدم والخشب والحديد ، والنزاع انما هو فى الجسم المفرد لان المركب سواء كان مزاجيا كالشجر واللحم والنطفة والحيوان والدم او امتزاجيا كالدخان والبخار والمعجون والسكنجيين ذو مفصل بالفعل عند الكل لان المزاج والامتزاج انما يحصلان بتصغر اجزاء كل جزء من اجزاء المركب .

ثم ان الجسم المفرد لاشبهة فى انه قابل للانقسام والاتصال مرة بعد اخرى وهكذا ، فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل متناهية او غير متناهية وهذا هو القول بتركيب الجسم المفرد من اجزاء لا تتجزى المنشعب الى قولين وهما القول بتركيبه من اجزاء متناهية ويلزمه انقسامات متناهية والقول بتركيبه من اجزاء غير متناهية ويلزمه انقسامات غير متناهية ، وهذان القولان يفترقان بتناهى الاجزاء وعدم تناهيهما ويشتركان فى ان الجزء الذى سمي عندهم بالجوهر الفرد لا يقبل القسمة بانواعها اصلا ، ويأتى بيان انواع القسمة فى آخر المسألة عند ذكر قول ذى مقراطيس ، وفى ان الجزء ليس بجسم وان تألف منه الجسم ، والقول الاول هو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين والقول الثانى هو مذهب قوم من القدماء والنظام المتكلم المعتزلى واتباعه ، واما ذى مقراطيس فهو قائل بتركيب الجسم من الاجزاء الا انه يقول ان الجزء جسم وقابل للقسمة غير الانفكاكية ويقول ان الاجزاء غير متناهية بالعدم مبثوثة فى خلا غير متناه واما اذا تألف من جملة منها جسم فهو متناهى الاجزاء .

وفى قبال هذه الاقوال الثلاثة قول بان الجسم المفرد غير مؤلف من الاجزاء بل هو بسيط متصل كاتصاله عند الحس الا انه يقبل الانقسام الى ما يتناهى وهو مذهب محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل او الى ما لا يتناهى بمعنى انه لا ينتهى فى الانقسام الى حديقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده اصلا كما زعمه الشهرستانى ، لا بمعنى ان الانقسام يوجد لا يتناهى لانه يستلزم وجود الاجزاء غير المتناهية بالفعل

وهو محال مع انه يرجع من وجه الى القول الثانى من الاقوال الثلاثة فى الجزء وهذا هو مذهب جمهور الفلاسفة واختاره المصنف ، وهذه خمسة اقوال فى المسألة لم يشر الشارح الى قول ذى مقراطيس هنا ، والمصنف بدء بقوله : ولا وجود لوضعى الخ بابطال الجزء وابطال تركيب الجسم منه .

تنبيه : قد مر ان الجسم المركب امام تركيب من اجسام مختلفة او من اجسام غير مختلفة اى متشابهة ، والتشابه اما مع المزاج واختلاط العناصر كتشابه اجزاء المنى واللحم والدم وقطعة من الخشب ، وهذا التشابه ليس محضا بل مقارن لاختلاف ما وهو اختلاف العناصر التى تألف منها المنى وان كانت اجزاء المنى من حيث هو منى متشابهة وكذا الخشب وغيره بخلاف بدن الانسان فانه من حيث هو بدن ليست اجزائه متشابهة ، واما من دون المزاج كتشابه اجزاء الجسم البسيط كالماء عند ذى مقراطيس فان مذهبه كما مر ذكره ان اجزاء الماء مثلا اجسام ايضا لكن هذا تشابه محض ، فالماء وامثاله من العناصر اجسام مفردة عند المتكلمين بحسب تعريفهم لانها لم تتألف من الاجسام وان كانت مؤلفة من الاجزاء واجسام مركبة بحسب ذلك التعريف على مذهب ذى مقراطيس لانها مؤلفة من الاجسام على مذهبه ، فلذا عدل الحكيم السبزواري رحمه الله من تعبير المفرد الى البسيط وقال فى تعريف الجسم البسيط : هو ما لم يتألف من اجسام مختلفة الطبايع سواء لم يتألف من اجسام اصلا كما هو مذهب غير ذى مقراطيس او تألف من اجسام متشابهة محضا كما هو مذهبه ليدخل الماء وامثاله فى حد البسيط وتخرج من حد المركب على المذهبين ، وعلى هذا فالمركب عنده ما تألف من اجسام مختلفة الطبايع سواء كان اختلاف الطبايع فى عناصر المركب فقط كالمنى وغيره او فيها وفى نفس المركب ايضا كبدن الانسان .

قوله : اعنى الاشياء المشار اليها بالحس - انما فسر ذوات الاوضاع بهذا التفسير لان الوضع له معان يأتى ذكرها فى آخر الفصل الخامس فى مبحث الوضع ، والمراد به هنا كون الشيء مشارا بالاشارة الحسية فالوضعى هو ذوالوضع بهذا المعنى وهو اما متجز كالجسم والخط والسطح واما غير متجز وغير المتجزى اما موجود

لا بالاستقلال اى موجود بوجود عرضى كالنقطة و هذا لاختلاف فيه و اما موجود بالاستقلال اى بوجود جوهرى وهذا فيه خلاف : فالحكام نقوه والمصنف تبعهم والمتكلمون اثبتوه والمصنف اقام حججا عليهم .

قوله : ثم تحرك كذا الخ - اى متوجهين من طرفى الخط المركب من ثلاثة اجزاء الى وسطه كلاهما من فوق الخط او من تحته لاجل احدهما من فوقه والآخر من تحته ويكونان متساويين بحسب السرعة والبطؤ وابتداء زمان الحركة .

قوله : وفوق احد طرفيه جزء الخ - بان يكون خط مر كبا من اربعة اجزاء ويكون فوق الاول من طرف جزء وتحت الاول من طرف آخر جزء .

قوله : وتحرك كذا على التبادل الخ - اى متوجها كل منهما الى الطرف المقابل للطرف الذى هو عليه حتى يكون ما كان فوق احد الطرفين فوق الطرف الآخر وما كان تحت احد الطرفين تحت الطرف الآخر ، هذا توضيح ما هو ظاهر كلام الشارح رحمه الله ، واما ظاهر كلام المصنف فعلى ما هو مقتضى العطف : اول حركة الموضوعين على طرفى المركب من اربعة اجزاء بان يكون الاربعة مع الجزئين الموضوعين على الطرفين فى اول الامر خطا مر كبا من ستة اجزاء كما ان الفرض الاول ان كان الخط مر كبا من خمسة اجزاء ، وقوله : على التبادل متعلق بالحركة راجع الى الفرض الثانى اى على ان يكون حركة احدهما من فوق الخط والآخر من تحته بخلاف الفرض السابق اذ فيه حركة كليهما اما من فوق واما من تحت ، فتقدير الشارح العلامة كون احدهما فوق احد طرفيه والآخر تحت طرفه الآخر خلاف ظاهر المصنف وان لم يضرب بالمطلب ، وخلاصة الفرضين انه ان كان هناك خطان احدهما مر كبا من خمسة اجزاء والآخر من ستة وتحرك الواقعا فى طرفى الخط الاول من تحت الخط او من فوقه وتحرك الواقعا فى طرفى الخط الثانى احدهما من فوق والآخر من تحت مع التساوى فى السرعة و ابتداء زمان الحركة كان كذا وكذا

قوله : فانهما لا يقطعان الخط الا بعد المحاذاة الخ - اى لا يتمان الحركة من اول الخط الى آخره الا بعد الوصول الى موضع منه يكون احدهما فوق ذلك الموضع والاخر تحته وذلك الموضع موضع المحاذاة فهو ان كان الثانى او الثالث اى احد الوسطين من الاجزاء الاربعة كان احدا المتحركين قد تحرك اكثر من الاخر وهذا خلف فلا بد ان يكون موضع المحاذاة بين الوسطين .

قوله : وذلك يقتضى انقسام الجميع - لان كلا من المتحركين فى اوائل الحركة يقع على ملتقى الاول و الثانى فيقع نصفه على نصف الاول ونصفه الاخر على نصف الثانى فى كل من الطرفين بهذا الشكل (*) فينقسم كل من الستة بنصفين ثم اذا وصل بموضع المحاذاة ينقسم كل من الاربعة المتحركين والوسطين بنصفين .

قوله : هذه وجوه اخرى الخ - هذه الوجوه الثلاثة الزامات على القائلين بالجزء بما لهم مما يشهد الحس بكذبه وبطلانه .

قوله : المتحركة على الاستدارة - يعنى الصفحة المدورة المتحركة من حجر او غيره على قطب كحجر الرحى وفلك الساعة وغيرهما .

قوله : يلزم التفكيك - اى بين اجزاء المتحرك .

قوله : اذا تحرك جزء - اى اذا تحرك بمقدار مسافة جزء .

قوله : تساوى المداران - اى المدار القريب من المنطقة والمدار القريب من القطب يتساويان فى مقدار الحركة والسرعة وهو باطل بالضرورة اذا المدار الاصغر ابداً فى الحركة بالحس

قوله : لزوم التفكيك - اى تفكيك الجزء القريب من القطب عن الجزء القريب من المنطقة بان يزول محاذاتهما وكذا الحال فى سائر الاجزاء فيلزم تفكيك اجزاء الرحى مثلاً على مثال دوائر محيط بعضها ببعض منفك بعضها عن بعض ، وقد التزموا بالتفكيك وقالوا ان الرحى تفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار الخالق لكل شئ يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطاقة اللازمة التى يقع فيها التفكيك .

قوله : الثاني ان السرعة والبطؤ الخ- توضيحه ان المتحرك السريع كالشمس والمتحرك البطيء بالنسبة اليه كالفرس اذا تحركا بحر كتها فاشبهه في ان الفرس لا يزيد سيره من اول النهار الى الظهر على خمسين فرسخا واما الشمس فقد سارت في هذه المدة ربعا من دور الفلك وهذا اكثر من ذاك باضعاف مضاعفة من ضرب الوف في الوف فاذا تحرك السريع بمقدار مسافة جزء فان تحرك البطيء بمقدار مسافة جزء ايضا لزم تساويهما في مقدار الحركة والسرعة وهو محال ، وان تحرك اقل من مقدار مسافة جزء لزم انقسام تلك المسافة فلزم انقسام الجزء الذي انطبقت عليه تلك المسافة وهو المطلوب ، وان لم يتحرك اصلا لزم سكون المتحرك في تلك المسافة وهو محال ، وسائر اجزاء المسافة على هذا القياس ، وهو لا التزموا بسكون المتحرك وقالوا ان البطؤ انما هو بتخلل السكنات بين الحركات فان المتحرك البطيء يسكن بالنسبة و يتحرك بالنسبة ولكن الحس لا يشعر بالسكنات لقصر ازميتها وقلتها .

هذا الالتزام مكابرة صريحة و حماقة قبيحة لان فضل سكنات الفرس على حركاته في تلك المدة يكون بمقدار فضل حركات الشمس على حركات الفرس فتكون سكنات الفرس اكثر من حركاته باضعاف مضاعفة من ضرب الوف في الوف فتكون حركات الفرس مغمورة في سكناته كالعدم بالنسبة اليها كما ان حركات الفرس تكون كذلك بالنسبة الى حركات الشمس فينبغي ان يكون الفرس في الحس ساكنا وان كان في الواقع متحركا قليلا وسكون الفرس في الحس كما هو نتيجة التزامهم وسكونه اصلا كما هو لازم الفرض الثالث كلاهما محالان لانه متحرك بالحس ، وسيأتى في اواخر الفصل الخامس في مبحث الحركة بيان هذا المطلب في كلام المصنف

قوله : لزم المحال - اى سكون المتحرك .

قوله : ان الدائرة موجودة بالحس - الدائرة اما سطحية وهي سطح مستو احاط به خط منحن اذا فرضت في وسط السطح نقطة قد خرجت منها خطوط مستقيمة

الى الخط المحيط كانت تلك الخطوط متساوية ويقال لذاك الخط المحيط منطقة الدائرة ولتلك النقطة في وسط السطح مركز الدائرة ، واما خطية وهي كل خط مدور فرض على الدائرة السطحية حتى المنطقة بحيث كانت الخطوط الخارجة منه في اى جهة الى مركز الدائرة متساوية ، ويمكن فرض الدائرة الخطية على سطح الكرة فاصغرها ما احاط بقطب الكرة واكبرها منطقتها والدائرة بكلا المعنيين موجودة بالضرورة .

قوله : لان الدائرة القطبية الخ - اراد بها وب بالمنطقة الدائرة بالمعنى الثانى .
يعنى ان الدائرة الصغيرة المحيطة بالمركز او القطب المركبة من اجزاء اذا تلاقت المركز بطواهر اجزائها اى بجوانبها التى الى المنطقة وبواطنها اى جوانبها التى الى المركز انطبقت على نقطة المركز لعدم امتياز جوانبها و انطبقت الدائرة المحيطة بها على نقطة المركز ايضا لعدم امتياز جوانبها كذلك وهكذا الى الدائرة المنطقية لعدم الفرق فى ذلك بين الدوائر فلزم انتفاء جميعها لانطباقها واندا كما على نقطة واحدة .

قوله : لزوم الانقسام - لكون كل جزء واقع فى الدائرة ذاترفين .
قوله : وان لم تكن حقيقية - الدائرة غير الحقيقية بالمعنى الاول ما يكون منطقتها مخرسة و بالمعنى الثانى ما يكون نفسها مخرسة فلا ينطبق التعريف عليهما

قوله : لكن المنخفض اذا ملئ بالجزء الخ - ذكر هذا الكلام لدفع ما التزموا به من انتفاء الدائرة اذ قالوا ان البصري خطىء فى امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مخرس وليست بدائرة حقيقية ، فاجاب بان تلك التضاريس تنتفى بامتلاء المواضع المنخفضة وتصير الدائرة حقيقية .

اقول : ان القول بعدم انقسام الجزء الذى يتركب منه الجسم مطلقا يستلزم انتفاء كل شكل مجسم ومسطح اذ لازم هذا القول عدم ازدياد المقدار بازدياد جزء على جزء فلا يتفهم ذلك شيئا اذهم يلزمون بانتفاء كل شكل .

قوله : ولم يفضل - يعنى ولم يفضل الجزء على قدر الانخفاض ، واما ان فضل

فلم تصر الدائرة حقيقية ولكن يلزمه انقسام الجزء لان بعض الجزء وقع فى محل الانخفاض وبعضه فى خارج المحل فينقسم الجزء الى جزئين .

قوله : والجواب انه عرض قائم الخ - حاصله ان الخط له اعتباران اعتباره من حيث هو هو واعتباره من حيث لحوق طبيعة اخرى هى التناهى فالنقطة لو كانت قائمة به بالاعتبار الاول لانقسمت بانقسامه ولكنها ليست كذلك لان الخط ينقسم بانقسامات والنقطة باقية بحالها ، بل قائمة به بالاعتبار الثانى اى قائمة بمنتهى الخط لا بنفس الخط حتى يلزم ذلك .

قوله : لان الماضى والمستقبل معدومان - يعنى لان الماضى من الحركة والمستقبل منها معدومان كالماضى والمستقبل من الزمان .

قوله : كانت المسافة غير منقسمة - اى كانت المسافة التى انطبقت عليها الحركة فى الحال غير منقسمة فكان الجزء الذى انطبقت عليه المسافة غير منقسم وهو المطلوب .

قوله : والجواب الحركة الخ - سيأتى انشاء الله تعالى فى الفصل الخامس فى اوائل مبحث الاين ذيل قول المصنف : ووجودها ضرورى ان للحركة معنيين احدهما الحركة بمعنى التوسط وهى بهذا المعنى موجودة فى الخارج والثانى الحركة بمعنى القطع وهى بهذا المعنى لا وجود لها فى الخارج ويتضح من هذا الجواب .

قوله : والان لا تحقق له فى الخارج - لان الان هو الحد المفروض بين القطعتين من الزمان وهو ليس من الزمان فى شىء فعدمه فى الخارج لا يستلزم عدم الزمان ، واما الزمان كيف يكون موجودا فى الخارج فهو تابع للحركة و سيأتى بيانه فى الفصل الخامس فى مبحث الممتى .

قوله : ان الجزء المتحرك الخ - اى الجزء المتحرك المفروض عدم انقسامه اذا تحرك من جزء من المسافة الى جزء آخر منها .

قوله : ثبت الواسطة - وهى الحدود المتوسطة بين ابتداء محل الحركة و انتهاء .

قوله : من وجه آخر - هذا الوجه هو الاول مع الاشارة الى دخل و دفعه و هو ان قائلًا لوقال : ان اتصاف الجزء بالحركة حال كونه في الجزئين من المسافة شق ثالث ، فاشار الى الجواب بان هذا الشق ايضا باطل لانتفاء المجموع بانتفاء كل منهما اى لانتفاء الاتصاف بالحركة حال كون الجزء في مجموع الجزئين بانتفاء الاتصاف بها حال كونه في كل من الجزئين .

الى هنا تمت الحجة على القائل بتركيب الجسم من الاجزاء لا تتجزى مطلقا من دون النظر الى تناهى الاجزاء وعدم تناهيها فالان يشرع في ابطال تركيب الجسم من الاجزاء لا تنهيه وهو القول الثانى من الاقوال الثلاثة في الجزء والقول الثالث هو قول دى مقراطيس ويأتى قريبا ، ولا يخفى ان هذه الحجج والالزامات غير رادة لمذهبه اذ هو لا يقول بعدم التجزى مطلقا بل قائل بالتجزى وهما وهذه تبطل عدم التجزى مطلقا وبعبارة اخرى ان هذه لا تثبت الا التجزى بحسب الوهم وهو قائل به .

قوله : فنقول كل جسم فانه متناه في المقدار - لما يأتى في المسألة الاولى من الفصل الثالث .

قوله : لم يلحق السريع البطيء - اى ابدا ولو تحرر كا بدا الا اذا يقف البطيء ويستمر السريع في الحركة فيصل اليه .

قوله : بيان الشرطية ان البطيء اذا قطع مسافة الخ - توضيحه ان البطيء اذا قطع مسافة من مبدء تم تحرك السريع بعد زمان من ذالك المبدء فلا شبهة في ان بينهما في اول الامر مسافة فاذا قطع السريع جزء من المسافة قطع البطيء ايضا جزء اذ لا اقل من الجزء وهكذا فتلك المسافة التى كانت بينهما في اول الامر تكون باقية بينهما ابدا فلا يلحق السريع بالبطيء ابدا ، و اما اذا كانت الاجزاء متناهية فيقف البطيء عند تناهيها ثم يلحق به السريع فلا يكون عدم اللحوق ابديا ، و بهذا البيان يظهر ان هذا الوجه من الابطال يختص بمذهب من يقول بعدم تناهى الاجزاء فلا وجه لما اورد الشارح القوشجى على المصنف من ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا

اقول : فى هذا الوجه نظر اذ لا يلزم من ذلك عدم لحوق السريع بالبطيء اذ لا ينكر على القول بالجزء ان السريع اذا قطع جزء من المسافة قطع البطيء ايضا جزء منها ، ولكن السريع يقطع جزء فى زمان اقصر من زمان يقطع فيه البطيء جزء فاذا قطع البطيء الف جزء مثلا فى ساعة قطع السريع الفى جزء فى ساعة اذا كانت سرعته ضعف سرعة البطيء مثلا فحينئذ يصل السريع اليه بعد ساعة من اول حركته فيما اذا كان السريع تحرك بعد حركة البطيء بساعة .

قوله : لانه لا يمكن قطعها الخ - الاولى فى تقريرها ان يقال : ان المتحرك على مسافة انما يقطعها جزء بعد جزء لامتناع الطفرة فى المكان لما يأتى عن قريب فلو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية فالى متى سار عليها لم يصل الى منتهائها لعدم تناهيها فلا يمكنه ان يقطع مسافة من المسافات فى زمان متناه .

ثم الفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى ان ذاك يحتاج الى فرض المتحركين السريع والبطيء بخلاف هذا ، وان التالى الفاسد فى ذاك عدم لحوق السريع بالبطيء ابدا وفى هذا عدم قطع المسافة فى زمان متناه ، وان ذاك اخذ فيه زمان فاصل بين ابتداء الحركتين وان هذا اخذ فيه نفس زمان الحركة فلا وجه لقول الشارح العلامة رحمه الله : هذا قريب من الوجه الثانى ولا لقول الشارح القوشجى تبعاً لصاحب المواقف : الاولى ان يجعل هذا وذاك وجهاً واحداً .

اقول : ان بطلان عدم تجزئة الجسم وان وصل فى الصغر الى ما وصل بالمعنى الذى ذهب اليه الفريقان الاولان بديهي لا يحتاج الى مؤونة البرهنة والاستدلال . واطالة القوم الكلام فيه لكثرة المخالفين من المتكلمين والفلاسفة الاقدمين . نعم ان امكن استحالة الجسم عن الطبيعة الجسمية الى غيرها كما يستحيل عن الطبيعة النوعية الى غيرها امكن ان يزول عنه قبوله للانقسام مطلقا ، ولكنه سلب بانتفاء الموضوع والانزاع فيه .

قول المصنف : والقسمة بانواعها الخ - اعلم ان قسمة الشيء المتكتم اما ان توجب انفصالا فيه اولا فالاولى هى القسمة الانفكاكية المنقسمة الى القطع الذى

هو الانفصال بآلة تفاعلة في محل الانفصال كما في اللحم بتنفيذ السكين فيه و الى الخرق الذي هو الانفصال بسبب جرح طرفي الجسم باليد او غيرها كما في القميص اذا جرح بقوة من طرفيه ويقال له القد والفتق ايضا والى الكسر الذي هو انفصال الجسم اليابس بتصادم جسم آخر وهو ينقسم الى القسم والقسم ، والثانية التي لا توجب انفصالا فيه تنقسم الى القسمة العارضية والقسمة الفرضية والاولى هي انقسام الشيء بسبب عروض عارضين مختلفين متقررين فيه كالجسم المتلون بلونين كالتفاح الواحد المنقسم الى الاحمر والاصفر او غير متقررين فيه بل بالقياس الى غيره كالجسم الذي وقع الضوء على بعضه او حاذى بعضه جسما آخر او ماسه فانه ينقسم الى المضيء والمظلم والى المحاذي وغير المحاذي و الى المماس وغير المماس والعارض ليس له قرار فيه وقد يعبر عن وجود العارضين المختلفين باى من الوجهين بالسبب الحامل على الانقسام اى الباعث عليه بخلاف القسمة الفرضية فانها ليس فيها سبب حامل عليه بل الوهم او العقل يفرض للشيء المتكتم طرفين ويقسمه باعتبارهما والقسمة الفرضية تنقسم الى الوهمية والعقلية والوهمية هي انقسام المتكتم بسبب فرض الحد فيه كفرض النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وفرض الان في الزمان وفرض الحد في الحركة والعقلية هي هذه بعد عجز الوهم عن فرض الحد والانقسام في الشيء المتكتم لغاية صغره وقلته وليس المراد بهذه العقلية تلك التي تكون باعتبار اجزاء الماهية وانما سميت هذه بالعقلية لان العقل يحكم بانقسام المتكتم حكما ساريا في جميع افراده من الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والمدرک بالوهم وغير المدرک به ، هذا ، وانى في بعض هذه لم اقتف القوم في اصطلاحهم وانما اردت بيان حقائق الاقسام ، وان كان القوم ايضا خالف بعضهم بعضا في الاصطلاح .

ثم ان المصنف رحمه الله اراد ان يبطل بكلامه هذا مذهب ذي مقراطيس فاشار في رده الى قاعدة حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فان الانقسام بانواعه من الاتفكاكى وغيره كما يجوز في الجسم الكبير يجوز في الجزء الصغير ايضا ولو وصل في الصغر الى حد لا يدركه الوهم لان طبيعة الجسم في صغيره وكبيره واحدة

فالقسمة بانواعها تحدث اثنيثية اى تجعل الجزء الواحد جزئين اثنين يساوى طباع كل واحد من هذين الجزئين طباع ذلك الجزء الواحد الذى هو مجموع هذين الجزئين فكما كان الانقسام جائزا بين ذلك الجزء الواحد و بين صاحبه الذى كان معه قبل الانقسام جسما اكبر كان جائزا فى نفس ذلك الجزء الواحد لان الطبيعة فى جميع الاجزاء واحدة فلامعنى لانقسام ما هو ضعف الجزء و عدم انقسام الجزء فالانقسام الوهمى ملزوم للانقسام الاتفكاكى و كون الملزوم من دون اللازم محال .

قوله : وامتناع الانفكاك لعارض الخ - دفع لدخل هو ان قائلا لوقال : ان ذى مقرطيس قائل بامتناع انقسام الجزء انقساما اتفكاكيا لتحقيق مانع فيه عنه و ذلك المانع غير متحقق فيما هو اكبر من الجزء فاجاب عنه بان امتناع الانقسام الاتفكاكى لمانع عارض كما فى الجزء من الصغر والصلابة و كما فى الفلك من الصورة المخالفة لهذه الصور على ما عليه الفلاسفة لا يقتضى الامتناع الذاتى الذى هو ظاهر كلامه .

ان قلت : ان ظاهر كلامه على ما نقل عنه الشيخ فى طبيعيات الشفاء ان الجزء لا يتجزى لصغره وصلابته لذاته ، قلت : ان القوم فهموا من كلامه ان الصغر والصلابة لازمان لا ينفكان عن الجزء ، فيرد عليه ان لازم الطبيعة لا يعقل تخلفه عن بعض افراده فلو كان الجزء جسما كما يقول به وكان لازمه الصغر والصلابة لم يعقل زوالهما عن غيره من الاجسام فالصغر والصلابة لو كانا للجزء لكانا عارضين يمكن زوالهما .

ثم ان المصنف والشارحين لم يتعرضوا لابطال مذهب الشهرستانى صريحا لانه بطل بابطال الجزء اذ مذهب ان الجسم البسيط مع انه متصل واحد يتجزى حتى يصل الى جزء غير منقسم اصلا لاهما ولا غيره فاذا ثبت بطلان الجزء هكذا ثبت بطلان مذهبه ، ولكن يمكن حيل كلام المصنف فى ابطال مذهب ذى مقرطيس على ابطال مذهبه ايضا لانه يقول ان الجزء جسم فمذهبه باطل من وجهين .

قوله : طباع - هذه اللفظة بكسر الاول قد يستعمل جمعا للطبع وقد يستعمل بمعنى الطبيعة وهنا على الثانى استعملت ، و فرق بعضهم بين الطباع والطبيعة بانه اعم

منها فانه يقال لمصدر الصفة الذاتية لكل شىء وانها تقال لمصدر الصفة الذاتية لشىء يصدر عنه الحركة والسكون من غير ارادة .

قول الشارح : ذى مقراطيس . قال القفطى فى اخبار العلماء : ذو مقراطيس فيلسوف يونانى صاحب مقالة فى الفلسفة متصدر فى زمانه لافادة هذا الشأن بارض يونان وقوله مذكور فى مدارس علومهم هناك وقد ذكره المترجمون ونقلوا اقاويله وهو القائل بانحلال الاجسام الى جزء لا يتجزأ وله فى ذلك تأليف نقلها المترجمون الى السريانية ثم الى العربية ورسائل حسنة مہذبة وكان فى زمن سقراط وكان نسبه روميا اغريقيا كذا ذكر ابن جليل .

اقول : ان ذى فى صدر اسم هذا الرجل ليس من الاسماء الستة ليعرب باعرابها كما يظهر من القفطى اذ هو لفظ يونانى .

قوله : العوارض الاضافية او الحقيقية . الاولى هى العوارض غير المتقررة فى الموضوع بل بالقياس والاضافة الى الغير ، والثانية هى المتقررة فيه من دون مدخلية الغير كما مرت امثلتها .

قوله : ولطبيعة الخارج عنه . اى لطبيعة الجزء الاخر غير هذا الذى هو مجموع الاثنين ، وفى بعض الشروح يكون فى المتن بعد قوله : طباع المجموع زيادة هى : وطباع الجزء الخارج الموافق له فى المهية .

قوله : لما تقدم فى ابطال مذهب ذى مقراطيس . هذا اشارة الى ما قلنا من امكان حمل كلام المصنف على ابطال مذهب الشهرستانى ايضا

المقالة السابعة

(فى نفى الهولى بمعنى فير الجسم)

قول المصنف : ولا يقتضى ذلك الخ - لاريب فى ان فى الاجسام اصلا جوهريا ثابتا باقيا فى جميع حالاتها من التغيرات الجوهرية والعرضية قابلا لطريان الاتصال والانفصال ولتوارد الصور النوعية البسيطة والمر كبة وقد سمي ذلك بالهولى

والمادة الاولى ومادة المواد ، وانما اختلفوا فى ان ذلك ماهو فذهب القائلون بالجزء بطوائفهم الثلاث الى ان ذلك هى الاجزاء تجتمع منها جملة فتكون جسما ، وهذا المطلب باطل لبطلان اصله ، ولانه لو كان كذلك لما حلت الصور المختلفة النوعية فيها ولكانت الاجسام كلها حقيقة واحدة لان حصول صورة دون صورة فى المادة انما هو بحصول مزاج خاص و استعداد خاص فيها يستدعيان تلك الصورة النوعية الخاصة وحصول المزاج والاستعداد كذلك انما هو بتكاسر الاجزاء وتفاعلها على وجه خاص والتكاسر والتفاعل انما يحصلان بعد انحلال الاجزاء فلو لا الانحلال لكنت الاجزاء باقية بحالها على هيئة الاجتماع فلاموجب لحلول الصور المختلفة فى المادة الواحدة ، ولان الجزء من حيث هو جزء لامحالة يكون له تعيين وهو اما تعيين مائى او ارضى او نارى او هوائى او غيرها مما لا ندرى اسمه لو امكن والمادة لا بد ان لا يكون لها بنفسها تعيين لتجتمع مع كل من التعينات المختلفة اذ لا يجتمع تعيين مع تعيين آخر كما ان الماء مثلا من حيث هو ماء لا يمكن ان يقبل تعيين الهواء فالقابل لتعيين الهواء هو المادة التى حلت فيها الصورة المتعينة المائية .

وذهب افلاطون واتباعه وجماعة من المتكلمين وابو البركات البغدادى وشيخ الاشراق والمصنف الى ان مادة المواد هى الحقيقة الجسمية المطلقة المتقومة بالابعاد الثلاثة الحال فيها الصور النوعية والجسم هو هذه الحقيقة وليست سوى هذه مادة للاجسام المختلفة .

وذهب ارسطاطاليس واتباعه وابو نصر الفارابى والشيخ ابن سينا و كثير من حكماء الاسلام الى ان مادة المواد هى جوهر هو محل للحقيقة الجسمية المطلقة والجسم هو مجموع المحل والحال ، والشارح العلامة ذكره هنا برهانا لهم والمصنف رد مذهبهم بلزوم التسلسل او وجود ما لا يتناهى .

قول الشارح : ان الجسم البسيط لاجزائه - يعنى ان الجسم المطلق ليس مركبا من محل هو الهولى وحال هو الصورة الجسمية كما ذهب اليه الشيخ وغيره بل هى حقيقة واحدة بسيطة هى محل لسائر الصور كما عليه المصنف وغيره .

قوله : ابو البركات البغدادي - قال القفطي في اخبار العلماء : هبة الله بن ملكا ابو البركات اليهودي في اكثر عمره المهتدى في آخر امره اوجد الزمان طبيب فاضل عالم بعلوم الاوائل من يهود بغداد قريب العهد من زماننا كان في وسط المائة السادسة وكان موفق المعالجة لطيف الاشارة وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى امرها اليه صنف فيها كتابا سماه الدعبر اخلاء من النوع والرياضي واتى فيه بالمنطق والطبيعي والالهي فجاءت عبارته فصيحة ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة وهو احسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان ولما مرض احد السلاطين السلجوقية استدعاء من مدينة السلام و توجه نحوه ولاطفه الى ان برء فاعطاه العطايا الجمدة من الاموال والمراكب والملابس والمتحف وعاد الى العراق على غاية مايكون من التجميل والغنى وسمع ان ابن افلح قد هجاه بقوله :

لنا طبيب يهودى حماقته اذا تكلم تبدو فيه عن فيه
يتيدو الكلب اعلى منه منزلة كانه بعد لم يخرج من التيه

فلما سمع ذلك علم انه لايجل بالنعمة التي انعمت عليه الا بالاسلام فقوى عزمه على ذلك وتحقق ان له بنات كبارا وانهن لايدخلن معه في الاسلام وانه متى مات لايرثنه فتضرع الى خليفة وقته في الانعام عليهن بما لا يخلفه وان كن على دينهن فوق له بذلك ولما تحققه اظهر اسلامه وجلس للتعليم والمعالجة وقصده الناس وعاش عيشة هنيئة واخذ الناس عنه مما تعلمه جزءاً متوفراً قال لى بعض اهل الفضل ان اوجد الزمان ابا البركات هذا كان جالسا في مجلسه للاقراء وعليه ثوب اطلس مئمن احمر اللون من خلع السلجوقي اذ دخل عليه رجل من اوساط اهل بغداد وشكا اليه سعالا ادركه وقد طال مدتة ولم ينجع فيه دواء فامر به بالتعود فقال له اذا سعلت و قطعت شيئا فلا تتغله حتى اقول لك ما تصنع فقعد ساعة وقطع فاستدعاه اليه وادخل يده في كم ذلك الثوب الاطلس وقال له اتفل فيه فتوقف خشية على موضع يده من الثوب فانتهره فتفل وضم اوجد الزمان يده على ما فيها من الثوب والتفلة واخذ

ففي الجماعة فيه من استفهام وافهام ساعة ثم فتح يده ونظر الثوب وموضع التفلعة ساعة يقلبه ويتأمله ثم قال لبعض الحاضرين اقطع من هذه الشجرة نارنجة واحضرها وكان في داره شجرة نارنج حاملة ففعل الرجل المأمور ذلك فلما احضر النارنجة قال للرجل الشاكي كل هذه فقال له ايها الحكيم متى كلته مت فقال ان اردت العافية فقد وصفتها لك فشرع الرجل واكل منها الى ان استفدها فقال له امض وانظر ما يكون في ليلتك فمضى الرجل ولما كان في اليوم الثاني حضر وهو متألم فقال ما جرى لك قال ما نمت لكثرة ما نالني من السعال فقال لاحد الجماعة احضر لي نارنجة من تلك الشجرة فاحضره اياها فقال للشاكي كلها ايضا فقال اذا اكلتها ما يبقى في اطوت شك فقال كلها فهي الدواء فاكل الرجل ومضى فلما كان في اليوم الثالث جاء فسأله عن حاله فقال بت خير مبيت ولم اسعل فقال له برئت والله الحمد واياك واكل النارنج بعدها ان تأكل بعدها نارنجة اخرى يحصل لك ما لا يرجي لك برئه وامره بما يستعمل في المستقبل فلما قام من عنده سأل الجماعة عن السبب فقال اخذت ثقلته في الثوب الاطلس الاحمر واحميتها في كفي ساعة ونظرت فيها هل بقي بعدما تشر به الثوب مما تفل كالقشور والنخالة فلم اجده ولو وجدته دلني على ان السعال قد قرح اما في الرئة او في الصدر وكلاهما صعب فلما لم اجد شيئا من ذلك علمت انه بلغم لزج زجاجي وقد لحج بقصبة الرئة وآلات التنفس فاردت جلائد من هناك و امرته بتناول النارنجة فلما عاد الى ووجد شدة علمت انها قد جلت وقطعت ما هناك ولم تستفده فامرت بتناول الاخرى فجلت ما بقي فنهيته عن استعمال الاخرى لئلا يقرح الموضع بكثرة الجلاء فيقع فيما احترزنا منه فاستحسن الحاضرون ذلك من صناعته اللطيفة وكان الاطباء في وقته يسئلونه عن مسائل من الامراض فيجيب عنها بخطه فيسطرون ذلك عنه الى ان صار مؤلفا يتناقلونه بينهم وذكر ابن الزاغوني ان اسلام ابي البركات كان سببه انه كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبال وولي محمود ولاية العراق وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرما محبا معظما واتفقا ان مرضت وماتت فجزع جزءا شديدا فلما عاين ابو البركات ذلك الجزع من محمود

خاف على نفسه من القتل اذ هو الطبيب فاسلم طلبا لسلامة نفسه .
قوله : ويستحيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه - اى و يستحيل ان يكون القابل هو الجسم المطلق المتقوم بالاتصال اى الجوهر المتصل فى ذاته المسمى بالجسم المطلق .

المسألة الثامنة

(فى اثبات ان لكل جسم مكانا وشكلا)

قول الخارج : فىكون ذلك البعض طبيعياً - لان الجسم لو حل مكانا دون مكان بلاقتضاء من طبيعته لزم الترجح من غير مرجح والمرجح ليس عند تجرد الجسم عن كل العوارض اى القواصر الا الطبيعية .

قوله : وهو الاستقامة - لان الخط المستقيم هو اقصر الخطوط المفروضة بين نقطتين فاذا رجع على الاستقامة لكان على اقصر الخطوط واقرب الطرق وانما يرجع على الاستقامة لان مطلوب الطبيعة ليس الا الوصول بمكانها .

قوله : ان تركيب من جوهرين - كالدخان المركب من الاجزاء الارضية و النارية .

قوله : ان تماويا - اى فى قوة الميل والجذب الى مكانهما الطبيعى .

قوله : بينهما - اى فى منتصف مكاني الجوهرين .

قوله : و الاتفرقا - اى وان لم يقف فى الوسط فلا بد من الافتراق بينهما اذ لا يمكن ان يكونا مجتمعين فى غير الوسط لتساوى قوتيهما فى الميل فلواتفق وجود المركب منهما فى غير الوسط فلا بد من الانتقال الى الوسط او الافتراق .

قوله : وان تركيب من ثلاثة - كالبخار المركب من الاجزاء المائية و النارية والهوائية .

قوله : والا لكان فى الوسط - اى فى مكان يكون نسبة المركب فيه الى الامكنة الثلاثة منساوية ، والكلام فيه كالكلام فى المركب من جوهرين ، ولا يخفى

ان التساوى فى قوة الميل والجذب غير ملازم للتساوى فى اجزاء البسائط .

قوله : وان تركيب من اربعة - كالنبات والحيوان وغيرهما .

قوله : حصل فى الوسط - ان لم تحل فيه صورة سوى هيئة الاجتماع وحصوله

فى الوسط لما ذكر فى الامر كى من جوهرين .

قوله : او ما اتفق وجوده فيه - ان حلت فيه صورة معدنية او نباتية او حيوانية ،

ويقال لهذا الامر كى التام ولغيره الناقص ، وهذه الصور الثلاث لا تحل الا فيما ركب

من العناصر الاربعة بعد التفاعل وحصول المزاج . وحاصل الكلام ان الامر كى

مطلقا لو كان فيه جزء غالب فى الميل والجذب فمكانه مكان ذلك الجزء والافمكانه

فى الوسط بحسب المناسب ان كان ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا لم تحل فيه صورة من تلك

الصور او فيما وقع واتفق وجوده ان حلت فيه ، هذا كله فى المكان الطبيعى و اما

القسرى . فلا يابط له بل هو تابع للقوة القاسرة فانه يمكن ان يقع كل من الاجسام

البسيطة فى مكان الاخر بالقسر وكذا الامر كيات .

قوله : ولا استمرار للمعتدل - اى لابقاء للمركب من العناصر بالتساوى

وكذا الحال فى المركبات الناقصة مطلقا ، وفيه كلام يأتى فى آخر الفصل الثانى عند

قول الشارح : فاعلم ان الامزجة تسعة .

قوله : على ما يأتى - فى المسألة الاولى من الفصل الثالث .

المسألة التاسعة

(فى تحقيق ماهية المكان)

قول المصنف : والمعقول من الاول البعد الخ - اعلم ان المكان على وزن

المفعول فى الاصل اسم مكان من الكون و هو فى العرف ما يستقر عليه اوفيه الجسم

والطلاق المتمكن على الجسم الكائن فى المكان باعتبار استقراره و تمكنه عليه ، و

اما فى اصطلاح اهل المعقول فالاقوال المشهورة منهم ثلاثة : الاول ما ذهب اليه

ارسطا والبس والمشاؤون وابونصر الفارابى والشيخ ابن سينا وهو السطح الباطن من

الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى كالسطح الباطن من الكوز المماس لاطراف الماء والسطح الباطن من الفلك المماس للسطح المحذب من الفلك الذى تحته و كسطح الهواء المحيط بالاجسام الواقعة فيه المماس لظواهرها من الانسان والحيوان والاشجار والاحجار .

وفى قبال هذا القول قول بان المكان هو البعد الممتد من كل نقطة فى ذلك السطح المحيط الى مقابلتها فى جميع الاطراف بحيث يساوى هذا البعد الكمية السارية فى الجسم المتمكن ، وهذا القول ينشعب منه قولان : قول بان البعد الذى هو المكان امر موهوم غير موجود فى الخارج بل الوهم يفرضه كذا لك و اليه ذهب المتكلمون ، وقول بانه امر موجود فيه و اليه ذهب افلاطون والاشراقيون واختاره المصنف .

قول الخارج : افلاطون - قال ابن النديم فى الفهرست من كتاب فلو طرخس : افلاطون بن ارسطن ، ومعناه الفسيح ، وذ كرثاون ان اياه يقال له اسطون . و انه كان من اشراف اليونانيين . و كان فى قديم امره يسيل الى الشعر فاخذ منه بحظ عظيم . ثم حضر مجلس سقراط فرآه يثلب الشعر فتركه ثم انتقل الى قول فيثاغورس فى الاشياء المعقولة ، و عاش فيما يقال احدى و ثمانين سنة ، و عنه اخذ ارسطاليس ، وخلفه بعد موته ، وقال اسحاق : انه اخذ عن بقراط ، وتوفى افلاطون فى السنة التى ولد فيها الاسكندر : وهى السنة الثالثة عشرة من ملك لاوخوس ، و خلفه ارسطاليس . و كان الملك فى ذلك الوقت بمقدونية فيلبس ابوالاسكندر ، من خط اسحق : عاش افلاطون ثمانين سنة . ما الفه من الكتب على ما ذكرثاون ورتبه : كتاب السياسة فسرّه حنين بن اسحق ، كتاب النواميس نقله حنين ونقله يحيى بن عدى . قال ثاون : وفلاطن يجعل كتبه اقوالا يحكيها عن قوم ، ويسمى ذلك الكتاب باسم المصنف له ، فمن ذلك : قول سماه تاجيس فى الفلسفة (اى كتاب سماه كذا) ثم عدّ كتبه المسماة باسماء الذين صنفها لهم بهذا النحو نحو ثمانية و ثلاثين كتابا ، ثم قال : قال اسحق الراهب : عرف فلاطن وشهر امره فى ايام ارطخشاشت المعروف

بالطويل اليد . قال محمد بن اسحق : هذا الملك من الفرس ، ولامعاملة بينه و بين فلاطن وهو كستاسب الملك الذى خرج اليه زرادشت والله اعلم .

قول الشارح : والامارات المشهورة فى المكان من قولهم الخ - اى الامارات التى فى السنة الناس كافة العالمين منهم والجاهلين وهى اربع :

الاولى انهم يقولون ان الماء فى الكوز وان الطائر فى الهواء ، فاذا سئلوا عن تفسير قولهم هذا يفسرونه بفطرتهم وبداهة عقولهم بان الماء فيما بين اطراف الكوز ، ولاريب انهم يريدون باطراف الكوز اطرافه الداخلة و ما بين اطرافه الداخلة هو البعد الممتد فى داخله لاالسطح الباطن اذ هو عين الاطراف لا ما بينها ، ولازم هذا ان يتداخل المكان و الكمية السارية فى المتمكن بخلاف القول بالسطح فانه لايلزم منه تداخل .

الثانية انهم يقولون ان المكان والمتمكن متساويان فى المقدار ولاشبهة فى ان تساوى المقدار انما يقال ويقاس بين خط وخط آخر او بين سطح و سطح آخر او بين بعد سار فى جسم و بعد سار فى جسم آخر لا بين خط و سطح او سطح و بعد سار ، ولازم هذا ان يكبر كل من المكان والمتمكن بكبر الاخر ويصغر بصغره وان يستحيل حصول جسمين معا فيما يشغله احدهما ، وهذان اللان اعم لان القول بالسطح ملزومهما ايضا .

الثالثة انهم يقولون ان المكان خلا من المتمكن وان المكان امتلى من المتمكن ولاشبهة فى ان الخلو والامتلاء انما يصح ان يقالا للفضاء لا لاطراف الفضاء ، و لازم هذا امكان حركة المتمكن حركة اينية فى امكنة متعددة فيما اذا كان الجسم المحيط به مايعا ، وهذا اللازم ايضا اعم لان الجسم المتحرك كما يتبدل عليه بعد بعد كذلك يتبدل عليه سطح بعد سطح .

الرابعة انهم يقولون ان هذا الجسم هنا وذاك الجسم هناك ، ولاشبهة فى ان هذه الاشارة انما هى الى المكان وصحة هذه الاشارة لا تتوقف على ان يحيط جسم بالجسم المشار الى مكانه ، ولازم هذا ان يكون لكل جسم مكان بخلاف القول بالسطح

فانه يستلزم ان لا يكون للجسم المحيط بجميع الاجسام مكان لانه ليس ورائه جسم لوجوب تناهي الاجسام ، هذا . وبهذا النحو الذى قررت عليه الامارات يظهر ان لاشئ منها ينطبق على القول بالسطح كما توهم ، ومنشأ التوهم اخذ اللازم مكان الملزوم فيما كان له لازم اعم .

قوله : انه ما يمكن المتمكن فيه ويستقر عليه - هذا اشارة الى الامارة الاولى

قوله : ويساويه - هذا اشارة الى الامارة الثانية .

قوله : وما يوصف بالخلو والامتلاء - اشارة الى الامارة الثالثة ، ولم يذكر الرابعة لكفاية الثلاث فى المقصود ، ويحتمل بعيدا ان يكون قوله : ويستقر عليه اشارة الى الامارة الرابعة .

قول المصنف : واعلم ان البعد منه ملاق الخ - حاصله ان البعد الذى هو الكمية السارية فى الجسم التى يعبر عنها بالجسم التعليمى الحال فى الجسم الطبيعى ملاق ومقارن للمادة ، واما البعد الذى هو المكان هو جوهر مجرد مفارق عن المادة يحل فيه الجسم ويتحد فى الوضع والاشارة مع البعد العرضى الحال فى الجسم ، وهذا الجوهر شئ متوسط بين المجرد المحض والمادى المحض لان له بعض خواص المادة وهو الوضع والاشارة ، وهذا جواب عن ايراد التداخل اللازم للامارة الاولى اذ هو محال بالبرهان والاتفاق بان الممتنع هو تداخل البعد المادى مع مثله واما تداخل البعد المجرد والمادى فليس بممتنع .

قول الخارج : فلو تشكك العقل - يعنى لو تشكك انسان فى ان هذا البعد الذى بين اطراف الحاوى هل هو واحد او متعدد لزم السفسطة لان البديهة تشهد بانه واحد .

قوله : الملازمة لسطحها - يعنى للسطح الباطن من الفلك المحيط بها .
اقول : ان هؤلاء الخصوم ان ارادوا تعيين ما هو المفهوم لغة من لفظ المكان فقد مر انه مشتق من الكون فمعناه محل كون الجسم ، ولاشبهة فى ان محل كون

الجسم ليس الا الفضاء والبعد الذى شغله وملاؤه ذلك الجسم ، و ان ارادوا تعيين ما هو عند العرف فانهم يطلقون المكان على اعم من ذلك كله اذ يقولون : الماء فى الكوز ، زيد فى الدار ، زيد على السطح ، السمك فى البحر ، السبع فى رأس الجبل ، الشمس فى المشرق ، اوتحت الارض ، القمر فى المغرب اوفوق الرأس ، الاصبع فى الخاتم ، اليد فى الكم ، القدر على الاثافى وغير ذلك ويريدون المكان بمدخول الجار فى جميع هذه الامثلة من دون التفات الى تلك الامارات و تلك الخصومات والمشاجرات ، وان ارادوا الاصطلاح فلكل قوم ان يصطلحوا بينهم على ما يرونه صالحا لمقصدهم ولا مشاحة فى الاصطلاح ، ولكن المتكلمين على مزلق فى هذا الامر لان مذهبهم عدم المكان فى الخارج ووجوده فيه مبرهن بل بديهي ، و اثبات وجود جوهر مجرد يحل فيه الجسم من الاشرافيين وانه خرط القتاد مع انه يستلزم ازدياد جوهر سادس على الجواهر الخمسة ، اللهم الا ان يبدلوا قولهم ويقولوا ان المكان هو الهيولى الاولى الحال فيها الصورة الجسمية كما عليه قوم من الاقدمين ، وفى قبالهم قوم آخرون منهم على ان المكان هو الصورة الجسمية .

المسألة العاشرة

(فى امتناع الخلا)

قول الشارح: اختلف الناس الخ . قال الشارح القوشجى : القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المصنف ، والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلا .

قوله : واستدل عليه بان الخلا الخ - توضيحه انا نفرض جسما متحركا بقوة معينة فى فرسخ من الخلا فى ساعة ثم نفرض ان ذلك الجسم بعينه مع تلك القوة بعينه يتحرك فى فرسخ من الملا من هواء او ماء او غيرهما ولا محالة يقطع ذلك الفرسخ فى زمان اكثر من ساعة واحدة لان الملا معاوق مانع عن سرعته التى كانت

له في الفرض الاول وليكن هذا الزمان ساعتين ثم نفرض انه بعينه بتلك القوة بعينها يتحرك في فرسخ من ملا ارق قواما من الملا الاول بنسبة النصف و حيث يكون رقة القوام على نسبة النصف يكون نسبة الزمان ايضا على نسبة النصف لان قصر زمان الحركة وطوله منوطان برقة قوام ما يتحرك فيه وغلظه مع وحدة المتحرك والقوة فكلما كان القوام ارق كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وكلما كان اغلظ كانت الحركة ابطأ والزمان اطول ان كانت المسافة في الحالين واحدة كما هو مفروض المثال ، وعلى هذا فزمان حركة ذلك الجسم في القوام الارق يكون نصف زمان حركته في القوام الاغلظ اذ نسبة القوام على النصف و نسبة المعاوقة تابعة لنسبة القوام ونسبة الزمان تابعة لنسبة المعاوقة ونصف ذلك الزمان هو ساعة واحدة فيلزم ان يكون زمان حركته في الخلا مساويا لزمان حركته في الملا الارق وهو باطل بالضرورة للزوم تساوى وجود الملا الارق وعدمه .

وبهذا البرهان يثبت امتناع الحركة في الخلا ويلزم امتناع المكان الخالي عن الشاغل اذ قدمر في المسألة السابقة ان لازم الامارة الثالثة للمكان اما كان حركة الجسم فيه فمالا يمكن فيه الحركة فهو لم يمكن ان يكون المكان فمالا فرضناه مكانا خاليا ليس بمكان اصلا وهذا خلف لزم من فرض الخلا لان فرضه يستلزم ان يكون المكان لامكانا ، ومن هذا ظهر ان الخلا الذي استدل على امتناعه هو خلا المكان وهو في داخل العالم الجسماني لا خلا اللامكان وهو الخلا المطلق الذي يتصور فيما وراء عالم الاجسام اذ هناك ليس ملا من الجسم فيكون لامحالة خلا ، واما قولهم ان ما وراء العالم الجسماني لا ملا ولا خلا فالمراد به ان هناك ليس جسم ليتحقق مكان حتى يكون خاليا او ممثليا فهناك لا جسم فلا مكان فلا ملا مكاني ولا خلا مكاني .

المائة الحادية عشرة

(في البحث عن الجمة)

قول المصنف . وليست منقسمة - غير ليست منقسمة اصلا ان كان الامتداد

المشار به خطا لان نهاية الخط نقطة وهي لا تنقسم اصلا ، واما ان كان الامتداد المشار به سطحاً فكن نهايته خطا وهو لا ينقسم باعتبار هذا الامتداد واما باعتبار امتداد نفسه فمتقسم ، وكذا ان كان الامتداد المشار به جسماً فانه ينتهي الى السطح و هو غير متقسم من طرف الاشارة واما من الطرفين الاخرين فمتقسم ، وبعبارة اخصر ان الجهة طرف والطرف لا يعقل انقسامه من حيث هو طرف ، واما من حيث نفسه فيمكن انقسامه لو كان خطا اوسطاً .

قوله : للحصول فيها - جواب دخل مقدر هو انا لانسلم ان يكون كل ما قصد بالحركة موجوداً حتى تكون الحركة للحصول فيها لان البياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد او بالعكس مثلاً معدوم ، وتقريب الجواب : ان كل ما تكون الحركة للحصول فيه كالجهة فهو موجود ، واما حركة الجسم الى البياض ليست للحصول فيه بل لتحصيله .



الفصل الثانى

(فى احكام الاجسام)

قول الشارح : لما فرغ من البحث الخ - ان المصنف ذكر فى الفصل الاول اقسام الجوهر واحكامه من حيث هو جوهر من دون النظر الى نوع خاص منه وذكر احكام العرض كذلك وذكر حقيقة الجسم المطلق و بعض احكامه كالمكان وغيره من دون النظر الى نوع خاص منه ايضاً ، وسيأتى ذكر بقية احكام مطلق الجسم فى الفصل الثالث ، وفى هذا الفصل ذكر انواع الجسم واحكامها ، وفى الفصل الرابع ذكر الجواهر المجردة من العقل و النفس و احكامها وذكر القوى البدنية من النباتية والحيوانية ، وفى الفصل الخامس ذكر اقسام العرض واحكامها وبتمام هذا الفصل يتم المقصد الثانى .

المقالة الاولى

(فى البحث عن الاجسام الفلكية)

قول الشارح : اما الكلمة - المراد بالفلك الكلى الفلك الشامل لافلاك اخر صغيرة لا الكلى المذكور فى المنطق ، ، والفلك فى اللغة يأتى مصدراً بمعنى الدوران ويأتى اسماً جامداً بمعنى الجسم المستدير يدور اولاً يدور ، و فى الاصطلاح جسم سماوى مستدير متحرك على الاستدارة له سطحان خارجى محدب و داخلى مقعر محيط بجسم آخر فلكاً كان او كرة .

قواه : من هذه الافلاك السبعة - اى ماعدا الفلك الاطلس و فلك الثوابت فان كلا منهما متصل واحد لاجزاء له ، واما غيرهما فيتجزى و ينقسم الى اجزاء كل جزء فلك صغير جزئى ، و كل من هذه السبعة يختص بواحد من السيارات السبعة .

قوله : يقتضيه اختلاف حركات الخ - يعنى ان الراصدين رأوا لكل سيارة حركات مختلفة من الطول والعرض و غيرهما فاثبتوا لكل حركة متحركا ، مثلا رأوا للقمر فى خلال مدة حركات مختلفة فاثبتوا لفلكه الكلى اجزاء هى افلاك جزئية واسندوا كل حركة الى فلك جزئى بالمناسبة ، وتفصيل ذلك كله مسطور فى كتب الهيئة ، وانما اثبتوا لكل حركة متحركا لان الجسم الواحد لا يمكن ان يتحرك حركتين مستقلتين مختلفتين من حيث الجهة الا ان يتخلل بينهما سكوت وقد ثبت فى محله ان السكون غير جائز على الافلاك ، هذا ، والضمير المنصوب فى يقتضيه يرجع الى الانفصال ، والاحسن ان يؤتى بالمفرد المؤنث ليرجع الى اجسام كثيرة .

قوله : فلكاممثلا - سمي به لتمثله وتشبهه بفلك البروج فى القطبين والمنطقة.

قوله : واثبتوا ايضا فلكا - اى لكل كوكب .

قوله : عن مركز العالم الارض - الارض بدل عن العالم بحسب النسخة وايأ منهما كان الواقع كان صحيحا لان مركز العالم الجسمانى بكليته هو مركز الارض ، فان شئت فقل مركز العالم وان شئت فقل مركز الارض .

قوله : ينفصل عن الممثل او المائل - يعنى ينفصل عن الممثل فى غير فلك القمر وعن المائل فيه ، وانفصاله عنه بكونه فى ثخن الممثل او المائل بحيث انفصل كل منهما الى جزئين ومع الخارج المر كز يصير المجموع ثلاثة اجزاء : الفلك الخارج المر كز الذى يسمى ايضا بالحامل لجملة تدوير الكوكب ، والجزء المحيط به الذى يسمى بالمتمم الحاوى ، والجزء المحيط له الذى يسمى بالمتمم المحوى ، والممثل يطلق على مجموع المتممين وقد يطلق على مجموع الثلاثة وقد يطلق على المتمم الحاوى فقط الا فى القمر فان ممثله جسم متوازى السطحين محيط بالمائل ولا يسمى متمما المائل ممثلا .

قوله : يتماس محدهما ومقعرهما الخ - يعنى ليس الخارج المر كز فى ثخن الممثل بحيث يكون كل من المتممين متوازى السطحين بل مائل الى جانب

بحيث وصل نقطة من محدب به بنقطة من محدب الممثل فتماس محدباهما على نقطة مشتركة بينهما تسمى اوجا ووصل نقطة من مقعره بنقطة من مقعر الممثل فتماس مقعراهما على نقطة مشتركة بينهما تسمى حضيضا ، وكذا الخارج المر كز في المائل.

قوله: اربعة وعشرون فلكا - اعلم ان مجموع الافلاك التسعة الكلية مع قطع النظر عن كواكبها اثنان وثلاثون جزءاً : الفلك الاطلس و فلك الثوابت جزءان وفلك زحل له اربعة اجزاء : الفلك الخارج المر كز والمتممان وفلك التدوير الذي هو في ثخن الخارج المر كز لامثل الخارج المر كز فيما بين المتممين بل في جانب منه بحيث يماس بنقطتين متقابلتين من سطحه المحدب سطحى الخارج المر كز وهو محل الكوكب وهو فيه ، وفلك المشتري والمريخ والزهرة امثال زحل بعينه فهذه مع اجزاء فلك الشمس احد وعشرون جزءاً لان له ثلاثة اجزاء اذ ليس لها تدوير بل ملات بتمام جرمها مكان التدوير ، و فلك عطارد له ستة اجزاء اذ هو كزحل الا ان خارج مر كزه ايضاً كنفس الممثل مشتمل على خارج مر كز آخر يسمى الاول بالمدير لادارته الثانى والثانى بالحامل لحمله تدوير الكوكب ، و فلك القمر له خمسة اجزاء اذ مائل القمر كزحل وعليه جسم آخر كالقشر الضخم هو يسمى وحده بالممثل فهذه اثنان وثلاثون جزءاً ، و لكنهم عدوا الافلاك كلها اربعة وعشرين فلكا لانهم لم يحسبوا كلا من المتممين فلكا بل عدوا في غير عطارد كليهما فلكا واحدا وفيه الخارج المر كز اثنان والاجزاء الثلاثة الباقية غير التدوير فلك واحد فينقص من الاثنين والثلاثين ثمانية اجزاء : جزءان من عطارد و ستة اجزاء من سائر الستة فيبقى اربعة وعشرون

وبوجه آخر : الافلاك الكلية تسعة و الخارجة المراكز ثمانية والتداوير ستة ولفلك القمر فلك آخر هو قشره المسمى بالممثل ، فللقمر اربعة افلاك : الممثل المحيط بالمائل والمائل الشامل على الخارج المر كز والخارج المر كز الحامل للتدوير والتدوير ، والشارح القوشجى اشتبه وعد له خمسة افلاك : التدوير والخارج المر كز والمائل والممثل والفلك الكلى و غفل ان الفلك الكلى ليس الا تلك

الاربعة لان اجزائه خمسة والمتممان من الفلك المائل لا يعد ان فلكين بل واحدا ،
ثم اعترض على المصنف بان الافلاك خمسة و عشرون لاربعة و عشرون ، و هذا
منه عجيب .

قوله : وتشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كواكب متحيرة - و على
الشمس والقمر ، وانما قيل لماعداهما متحيرة لتحيرها في سيرها اذ قد ترى تجرى
على مسيرها وقد ترى واقفة وقد ترى ترجع في مسيرها الى الوراء ، والحالة الاولى
تسمى بالاستقامة والثانية بالاقامة والثالثة بالرجوع ، وقد ذكر في الهیئة سر ذلك .

قوله : وقول بعضهم ان ابعاد الخ - اى قول بعضهم : ان بعد السطح المحدب
لكل فلك كلى من مركز العالم الذى هو مركز الارض كبعد السطح المقعر
لفلك كلى فوقه لعدم الفاصلة بين السطحين باطل اى منقوض بفلك القمر لان بين
سطحه المحدب و سطح عطارد المقعر جسم فاصل هو ممثل القمر الذى يسمى بالجوزهر .
اقول : هذا النقض غير وارد لان هذا القائل يقول : ان ممثل القمر جزء من
فلكه الكلى ومحدبه مماس لمقعر عطارد اذ مراده بكل سافل كل فلك كلى سافل ،
مع ان الممثل المسمى بجوزهر القمر لو عد فلكا مستقلا لتم هذا الكلام ، وهذا من
الشارح العلامة عجيب .

قول المصنف : والكل بسائط - اى كل الافلاك باجزائها و كواكبها بسائط
بمعنى عدم تركيبها من الاجسام المختلفة الطبايع .

قوله : الكيفيات الفعلية والانفعالية - هذه الكيفيات الاربعة كل منها منشأ
للفعل والانفعال كما يأتى بيانه في المسألة الثالثة الا ان الفعل في الحرارة والبرودة
اظهر فسميت كل منهما بالفعلية والانفعال في الرطوبة واليبوسة اظهر فسميت كل
منهما بالانفعالية .

قول الشارح : وما ينسب اليهما - سيأتى بيان ما ينسب الى هذه الكيفيات في
المسألة الخامسة من مبحث الكيف في الفصل الخامس .

قوله : ان الهواء العالى ابرد الخ - مع انه لو كانت في السماويات حرارة

لزم ان يكون العالي من الهواء احر لقربه منها

قوله : ولان الرطوبة اذامنعت النخ - اى الرطوبة بمعنى الرقة و اللطافة اذامنعت عن كمال الحرارة كانت طبيعة الهواء الذى هو حار و رقيق تقتضى امرين متنافيين لان منع احد الامرين للآخر ليس الاللتنافى بينهما .

قوله : وهو منقوض بالقمر - لان له لونا وماله لون ليس بشفاف .

المسألة الثانية

(فى البحث عن العناصر البسيطة)

قول المصنف كرة النار النخ - اصطلحوا على تسمية السماويات بالافلاك و على مادون فلك القمر بالكرات ، والكرة فى اللغة جسم مستدير يلعب به الصبيان ، والعرف يطلقونها على كل جسم مستدير

قول الشارح : الازدواجات الممكنة الثنائية - لان الازدواج الثلاثى او اكثر محال للزوم اجتماع الضدين لان الحرارة والبرودة ضدان وكذا الرطوبة واليبوسة ، واما الازدواج الثانى فمممكن بل يظهر من كلام الشارح العلامة آنفا وجوبه بحسب الاستقراء .

قوله : الموضوع للحرارة واليبوسة النخ - اعلم ان ههنا اشكالا وهو ان الرطوبة ان كانت بمعنى الرقة واللطافة فالنار ايضا رطبة لايابسة بل اشد رطوبة من غيرها وان كانت بمعنى البلة فالهواء ليس برطب بل يابس ، واما الماء فبكل من المعنيين رطب والارض بكل من مقابليهما اى الجمود والجفاف يابسة .

قوله : وقد علمت النخ - فى المسألة الثامنة من الفصل الاول .

قوله : ينطبق بعضها على بعض - اى ليست مخلوطة ولا منفصلة بل بعضها محيط ببعض طبقا عن طبق .

قوله : لبساطتها - تعليل لكريتها .

قوله : ولان خسوف القمر النخ - توضيحه ان الربع المسكون من الارض

له طول هو المسافة من المغرب الى المشرق و هو نصف الدائرة الذى ينقسم على اصطلاح الرياضيين الى مائة وثمانين درجة وله عرض هو المسافة من القطب الشمالى الى خط الاستواء وهو ربع الدائرة الذى ينقسم الى تسعين درجة ، و كل بلد فى الربع المسكون له طول هو بعده عن المغرب وعرض هو بعده عن خط الاستواء ، فكل بلد مع بلد آخر اما متفقان فى العرض وهو اذا وقعوا على خط واحد طولى ، و اما متفقان فى الطول وهو اذا وقعوا على خط واحد عرضى ، و اما مختلفان فيهما و هو اذا لم يقعوا على خط مشترك لافى الطول ولا فى العرض ، و اما اتفقا فيهما فى الطول والعرض معا فغير معقول الا بالمساهمة لانه يقتضى اتحادهما ، فالبلد المخالف للآخر فى الطول هو ما وقع على خط عرضى غير ما وقع عليه الآخر سواء كان عرضهما واحدا او مختلفا ، ولازم الاختلاف فى الطول ان يكون احدهما اقرب الى المغرب من الآخر و الآخر اقرب الى المشرق منه وان تطلع الشمس والقمر وسائر الكواكب للاقرب الى المشرق قبل ان يطلعن للابعد اليه اذا كانت الارض كرية محدودة لان حدة الارض مانعة عن رؤية الا بعد لها حين يراها الاقرب فى افقه بخلاف ما اذا كانت مسطحة مستوية فان طلوعها حينئذ يكون لجميع الساكنين فوق الارض اى الساكنين فى سطح واحد فى وقت واحد ، وكذا غروبها للاقرب الى المشرق يكون قبل غروبها للابعد اليه اذا كانت الارض كذلك بخلاف ما اذا كانت مسطحة مستوية ،

ثم ان خسوف القمر انما هو بحيلولة الارض بينه وبين الشمس والحيلولة انما تكون اذا كان القمر فى حال المقابلة للشمس وهو حال ان يكون البعد بينهما بمقدار نصف الدائرة بان يكون الشمس مثالا فى المشرق و القمر فى المغرب او بالعكس او يكون احدهما فوق الرأس والآخر تحت القدم ولا يكون بينهما بعد بحسب الشمال والجنوب .

اذا تبين هذا فالارض اذا لم تكن كرية محدودة بل كانت مسطحة مستوية لكان الخسوف المرئى فى بلد فى وقت معين مرئيا فى جميع البلاد المخالفة له فى الطول فى ذلك الوقت اذا كانت فى السطح الذى يكون ذلك البلد فيه لاستواء سطح الارض

والتالى باطل بالحس والتجربة .

ولا يخفى ان هذا الدليل ينفى كون الارض ذات سطوح متعددة ، ولا يثبت كونها كرية ، اذ لو ادعى احد انها بيضية فله ان يقيم هذا الدليل .

قوله : والمائر على خط الخ - هذا دليل ثان على كرية الارض ويرد عليه ما يرد على الاول .

قوله : والبعد بينه وبين القلة الخ - يعنى والحال ان البعد بين راكب البحر وبين رأس الجبل بالخط المستقيم اكثر من البعد بينه وبين اسفله بالخط المستقيم وذلك لان الضلع الثالث من المثلث القائم الزاوية اطول من كل واحد من الضلعين المكتنفين بالزاوية القائمة كما بين فى محله .

قوله : من مزاجات الكيفيات الخ - اى من الازدواجات الثنائية التى لا اقل منها ولا اكثر لمامرئان العنصر اما حار ويابس او حار و رطب او بارد و يابس او بارد ورطب .

قوله : عند الحاح النفخ الخ - كما يضع الحداد الفحم فى الكور وينفخ عليه بالكبر شديدا فاذن يشتعل الفحم من دون تقريب نار منه .

قوله : اجسادا صلبة حجرية - كالملاح والزاج وهذه الامثلة للانقلاب الى الملاصق واما الانقلاب الى غير الملاصق بواسطة او واسطتين يعلم بالقياس عليه

قوله : هى الفلك الاثير - الاثير فى اللغة المؤثر والمختار على صيغة المفعول ، وفى الاصطلاح هو الجسم الفلكى ، ويطلق على كرة النار ايضا اشرافتهما التى توجب اختيارهما وتقدمهما على سائر العناصر للبحث ، اما شرافة النار فلكثرة فوائدها ومنافعها ، واما شرافة الافلاك فلانها آباء والعناصر امهات ولانها احياء ، ناطقون ، مظاهر للعقول الكلية واما كن للروحانيين والمقربين ، عاشقون لجمال الحق الاول ، دائرون على الدوام حبا وولها ، كذا قيل فى وجه التسمية .

قوله : فقالوا ان كل جزء من الفلك الخ - مرادهم به ان السطح المقعر من فلك القمر مكان للسطح المحدب من كرة النار بحيث يكون السطحان ملتصقان

لا يزلق احدهما عن الآخر فعبروا عن هذا الالتصاق بان كل جزء مفروض من مقعر الفلك مكان لجزء مفروض من محدب الكرة بمعنى ان مكان هذا الجزء لا يتبدل لعدم الزلق وهذا لا يستدعي اختلاف اجزاء الفلك في شيء اصلا ، فحال كرة النار بالنسبة الى فلك القمر كحال الكوكب بالنسبة الى فلك التدوير على قول من لا يرى للكوكب حركة بنفسه ، فلا يتوجه ما اورده اخيرا بقوله : مع ان الفلك بسيط لاجزاء له ولو فرض الخ ، لان هذه التجزية في سطحه المقعر بحسب الفرض ولا تنافي بساطته ولا تستلزم اختلاف الاجزاء في شيء .

قوله : كالمكان في المينة - وجه الشبه ان الحامل والمحمول في المثال والممثل له في حكم شيء واحد .

قوله : لان الشهب لا تتحرك الى جهة واحدة الخ - هذا الاشكال غير وارد لان الحركات المختلفة لعلها تكون لنفس الشهب لاتبعا لكرة النار لانها على ما قالوا اذخنة متراكمة تتصاعد وتصل الى كره النار وتحترق بها ومن الممكن ان يتوجه احتراق كل منها الى جهة

قوله : والا لزم حركة كرة الهواء الخ - هذا النقض غير متوجه اذ من الممكن ان يكون في غير كرة النار مانع اوفيهما شرط لم يكن في غيرها .

قوله : المجاور للارض الخ - اي الطبقة الاولى هي الهواء المجاور للارض
قوله : المتسخن لمجاورة الارض - لان الارض تتسخن بسبب شعاع الشمس المعكس والهواء المجاور لها يصير متسخنا لذلك

قوله : المتشعع بشعاع النير - اي المتنور بشعاع الشمس المنعكس لان الشعاع اذا نفذ لم ينعكس بوصوله الى كثيف لم يؤثر حرارة ولا ضياء .

قوله : وهي بخارية حارة - اي الطبقة الاولى سميت بالبخارية الحارة .

قوله : بخلاف التراب المتناثر عنه سريعا - هكذا في النسخ وهو غلط من القلم ، والصحيح التراب المتناثر اي التراب الذي ينقل ويتناثر عن العضو سريعا
قوله : انه محيط باكثر الارض - انما قال باكثر الارض مع ان المصنف قال

بثلاثة ارباع الارض اشارة الى ان ثلاثة ارباع تقريبية لاثباتية .

قوله : متعادل - اي في الكمية والمقدار .

قوله : والا لاستحال الاضعف - اي يضمحل و ينتفى لصغره و قلته ، و هذا

حكم لابه علم ولاظن

قوله : والا فاما ان يكون فوق الارض الخ - اي وان لم يكن كرة الماء

هذا البحر المشاهد المحيط بثلاثة ارباع الارض فاما ان تكون فوقها او تحتها والتالي باطل بقسميه .

قوله : و الا لكان اصغر من الارض - اي وان لم يكن التالي باطلا بقسميه و

كانت كرة الماء اما تحت الارض واما فوقها غير هذا البحر المشاهد المحيط لكانت اصغر من الارض و اضعف و لزم استحالة وعدم عنصره .

قوله : فان كانت بسيطة فالمطلوب الخ - اي فان كانت الارض غير ممترجة

بغيرها من المركبات الفاسدة كاصول الاشجار وغيرها فهو المطلوب وان كانت ممترجة فلا بد ان تكون شفافة لغلبة الاجزاء الارضية كثيرا و ليست بشفافة لانها مرئية ، واجب بان الرؤية لاتنافى الشفوف لان الزجاج مرئية شفافة .

قوله : ثم نقضوا كبرى ذلك بالقمر - يعنى نقضوا قول خصمهم : ان الارض

بسيطة و كل بسيط شفاف بالقمر فانه بسيط و ليس بشفاف لكونه ملونا : واجب بان اللون لا ينافى شفو فاما كالماء والزجاج .

المسألة الثالثة

(في البحث عن المركبات)

قول الشارح : و بدء من ذلك بالبحث عن بسائطها - حيث قال : فهذه

الاربعة اسطقساتها ، والمركبات تتكون منها .

قوله : هي اجزاء العالم - اي اجزاء العالم الكائن الفاسد وهو مادون

القمر من الاجسام والاعراض

قوله : من المعادن والنباتات - وغيرها من الحيوانات والمركبات الناقصة
المسماة بكائنات الجو من الابخرة و الادخنة والسحاب والرعد و البرق و الصاعقة
والهالة وقوس قزح وغيرها ، وفي الحديث : لا تقولوا قوس قزح فان قزح (على وزان
عمر) اسم شيطان ولكن قولوا قوس الله .

قوله : تسمى اسطوانات - وتسمى عناصر من حيث ان المركب ينحل اليها ،
واصول الكون والفساد من حيث ان كلامها يتقلب الى الآخر .

قوله : انكساغورس - قال القفطي في اخبار العلماء : انكساغورس اليوناني
حكيم مشهور مذكور كان قبل ارسطوطاليس و عاصره و هو من مشاهير الفلاسفة
ومذكور فيهم وله مقالات منقولة في مدارس التعليم .
وقال الحكيم السبزواري رحمه الله في تعليقه على الاسفار : نقل عن انكساغورس
ان اصل العالم الذي ابدعه المبدء الاول هو الخليط .

قول المصنف : وتفعل الكيفية في المادة الخ - اعلم ان كلامنا هذه العناصر
الاربعة له مادة وصورة وكيفية ولاريب انه عند التركيب يفعل في الباقية و يتفعل
عنها ولا يمكن ان يكون فاعلا من حيث هو متفعل لما مر في المسألة السادسة من الفصل
الثالث من المقصد الاول من امتناع اتحاد الفاعل والقابل ، فالاحتمالات المستصورة
على ما هم عليه من ان الفاعل احدى الثلاث اي المادة والصورة والكيفية و كذا
المتفعل ستة من كون كل واحدة منها فاعلة واحدى الباقيتين متفعلة ، واما كون
المادة فاعلة فغير ممكن لانها ليس لها فعلية ليكون لها شأن التأثير فهي المتفعلة
لامحالة لان لها شأنًا في المقام فالفاعل اما الصورة او الكيفية و كونه الصورة ينتقض
بما اورده الشارح العلامة فالفاعل هو الكيفية والمتفعل هو المادة .

قوله : متشابهة في الكل متوسطة - معنى التشابه ان الكيفية الحاصلة من
تفاعل الاربعة في كل جزء من اجزاء المركب تساوي الحاصلة في سائر الاجزاء في
الحقيقة النوعية والاختلاف انما هو من حيث المحل حتى ان الجزء الناري الذي
كان قبل التركيب في غاية الحرارة كالجزء المائي في الحرارة والبرودة واليبوسة

والرطوبة : ومعنى التوسط ان كل جزء منها متوسط في الكيفية بين الكيفيتين المتضادتين بمعنى انه يستسخن بالقياس الى البارد المحض ويستبرد بالقياس الى الحار المحض ويسترطب بالقياس الى اليابس المحض ويستيبس بالقياس الى الرطب المحض .

قول الشارح : وفعل كل منهما في الآخر - اى فعل كل من الحار الذى هو النار والهواء والبارد الذى هو الماء والارض في الآخر وفعل كل من الرطب الذى هو الهواء والماء واليابس الذى هو النار والارض في الآخر ، فلايتوهم ان مراده ان الفعل والاتفعال انما هما بين اثنين اثنين لان كلا من العناصر الاربعة يفعل في الباقية ويتفعل عنها اذلولاً ذلك لما حصلت الكيفية المتشابهة ، و في بعض النسخ : وفعل كل منها في الآخر لكنه لايناسب قوله : اذا اجتمعا .

قوله . ويلزم من الاول الخ - لو فرضنا الفاعل والمتفعل في كل من العناصر الاربعة شيئاً واحداً .

قوله : وفيه نظر لان المادة الخ - توضيحه ان مادة الماء الحار المتفعله لاتتفعل ولاتستحيل ولاتنكسر في ذاتها لان المادة لاتتغير ولاتستحيل عن كونها مادة اذ هي باقية بحالها اولا وآخرا بل انما تتفعل في الكيفية الفاعلة التي هي الحرارة الفاعلة في مادة الماء البارد مثلاً بمعنى ان الحرارة تستحيل من الشدة الى الضعف و تنكسر سورتها وحدتها وكذا الحال في مادة الماء البارد ، فاذا كان الامر كذلك فالفاعل والمتفعل في الحقيقة والواقع هما الحرارة والبرودة اذ هما تكسر كل منهما الاخرى وتنكسر منها ، فاذن هما اذا تفاعلتا في آن واحد يلزم ان يكون الشئ الواحد غالباً ومغلوباً دفعة واحدة بالنسبة الى شئ واحد لان كلا منهما غالب ومغلوب بالنسبة الى الاخرى وهو محال لان الغالبية تستلزم شدة الحرارة والمغلوبية تستلزم ضعفها وكون الحرارة الواحدة في زمان واحد شديدة وضعيفة اجتماع المنقيضين لان الشدة حيثية الوجود والضعف حيثية العدم ، و اذا فعلت احدهما قبل الاخرى ثم فعلت الاخرى يصير الغالبة مغلوباً والمغلوب غالبة وهو محال ايضاً لانه يستلزم الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير سبب

فائدة وزيادة توضيح وتحقيق : - ان الانفعال قد يستعمل بمعنى قبول الاثر كما يقال انفعال منه اى قبل منه الاثر ويقال له التأثير وفى قبالة الفعل والتأثير بمعنى صدور الاثر من الفاعل وايصاله الى القابل ، ولاشبهة ان الانفعال بهذا المعنى غير الفعل اذ هما معنيان متقابلان متضائفان احدهما عنوان ينتزع من الفاعل و الاخر من القابل ، وقد يستعمل بمعنى انكسار سورة الشئ، فى صفة واستحالته من مرتبة قوية لتلك الصفة الى مرتبة ضعيفة لها وهذا المعنى لا يضافه الفعل بل للشئ المنفعل بهذا المعنى اضافة الى ضده المقاوم الذى تنكسر سورته بسببه وبالعكس كالماء الحار والماء البارد اذا اختلطا وهى اضافة التماسك وبهذا المعنى استعمله الشارح العلامة فى اعتراضه على المصنف ، وقد يستعمل بمعنى الاثر الذى يقال له الفعل بالقياس الى الفاعل والانفعال بالقياس الى المتفعل كما يقال له المفعول والمقبول بالاعتبارين فان الاثر له اضافتان الى الطرفين ، والنزاع فى ان الفعل والانفعال واحداً اثنان نشأ من الخلط بين المعنى الاول والثالث والا فلفظى .

اذ عرفت هذا فالمادة انما تنفعل بالمعنى الاول فى نفسها لا فى غيرها بمعنى انها تقبل الكيفيتين المتضادتين .

ان قلت : قبولهما يستلزم اجتماع الضدين ، قلت : انهما بعد التماسك لا تنقلان متضادتين بل تنقلبان الى كيفية واحدة متوسطة .

وبالمعنى الثانى تنفعل فى الكيفية بالتفسير الذى قدمناه من ان المتفعل اى المستحيل فى الحقيقة هو الكيفية التى تفعل فى الكيفية المقابلة اى تكسر سورتها وتحيلها من مرتبة شديدة الى مرتبة ضعيفة وتنكسر منها و كذا الكيفية المقابلة فاذا كانت كل منهما كاسرة للآخرى و منكسرة منها توجه ايراد اجتماع الغالبية والمغلوبة او صيرورة المغلوب غالباً والغالب مغلوباً ،

وهذا الايراد لا يتوجه على القول بكون الفاعل هو الصورة لان الصورة حينئذ تفعل فعلين اعطاء اثرها للمادة وكسر الصورة فان الصورة النارية مثلاً تجعل اثرها فى المادة وتكسر سورة برودة الماء ولكن تأثيرها الاول عام لسائر العناصر وتأثيرها

الثاني يختص بما يضافها في الكيفية ، وهكذا سائر العناصر
 فالحق كما يأتى التصريح به فى كلام الشارح فى المسألة الخامسة من مبحث
 كيف فى الفصل الخامس ان الفاعل هو الصورة وهى كما تؤثر فى مادة نفسها تؤثر
 فى مادة غيرها ، والمادة واحدة تقبل الاثر من اى مؤثر كان ، والمتفعل هو المادة
 لانها تقبل اثر الصورة ، والكيفية اثر صادر من الصورة واصل بالمادة ، وكسر صورة
 كل من الكيفيتين المتضادتين تفعله صورة مقابلتها ، ولا يمكن ان تكون الكيفية
 كاسرة الصورة لمامر ، بل الكسر يقع بالكيفية لا من نفسها بل مما هو فاعل الكيفية
 وهو الصورة ، فالكيفية آلة ، والصورة معطية الكيفية للمادة وكاسرة صورة الكيفية
 المضادة لكيفيتها ، والمادة متفعلة فى نفسها اى قابلة للكيفية من الصورة ومتفعلة
 فى كيفيتها اى تستحيل كيفيتها من مرتبة قوية الى مرتبة ضعيفة ، والكيفية مفعولة
 ومقبولة وآلة لكسر الصورة ، والصورة كالمادة من حيث هى صورة باقية بحالها ولا
 وأخرا والتغير للكيفية .

واما الاشكال الذى اوردته الشارح العلامة على القول بكون الفاعل هو الصورة
 فغير وارد لان قبول مادة الماء للحرارة لا يستلزم وجود صورة تقتضى الحرارة بل
 يستلزم وجود الحرارة باى محل قامت سواء كان مادة صورتها او مادة غير صورتها
 والصورة المائية المكيفة مادتها بالحرارة بالعرض كافية للفعل والتأثير لان الاعطاء
 كما يمكن من الواحد بالاستقلال يمكن من الواحد تبعا وبالعرض .

قوله : عارض ينتهى بها - اى عارض ينقل حرارة النار من حدها الى حد
 اضعف هو حدها حين كونها جزءاً من المركب .

قوله : وابطله الشيخ الخ - توضيحه ان بطلان الصورة وحدوث صورة اخرى
 فساد وكون لامزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها مع ان عروض
 العارض على العنصر باثراده واجالة كيفيته الى كيفية اخرى امر ممكن واقع ولكن
 ذلك لا يستفيض صورة مركبة حتى يصير لهما او غيره لان ذلك يتوقف على حصول
 مزاج مستعد لها وحصول المزاج انما هو بتركيب العناصر .

قوله : ولان الكاسر باق مع الانكسار - اذ لو لم يبق توجه اشكال اجتماع الغالبة والمغلوبة او صيرورة الغالب مغلوبا والمغلوب غالبا .

قوله : فان شرطوا التركيب كان هو جوابنا - يعنى فان شرطوا التركيب لبطلان نارية الجزء النارى وتكونها صورة اخرى كان ذلك نقضا عليهم فيما ذهبوا اليه من امكان صيرورة النار البسيطة لهما وان لم يشرطوا لزمهم مامر من انه كون وفساد لامزاج .

قوله : من الاعتدال - مناط اعتدال المزاج هل هو كمال تصغر الاجزاء المستلزم لكمال الخلط والامتزاج فكلاهما كانت اجزاء البسائط اصغر كان من الاعتدال اقرب وكلاهما كان اكبر كان منه ابعد ، ام تساوى العناصر فى المقدار حجما ووزنا ، ام اختلافها فيه كذاك ، ام تساوى الاجزاء المتصغرة من كل عنصر حجما ووزنا ، ام اختلافها كذاك . ام بالاختلاط من بعض هذه الصور التسعة مع بعض الذى ينقسم الى صور :

ظاهر الشارح العلامة هو الاول حيث قال فيما يأتى : الامزجة تختلف باختلاف صغر اجزاء البسائط وكبرها الا ان ظاهره حيث قال لان البسائط اما ان تتساوى فيه (اى فى المركب) وهو المعتدل هو كون المناط تساوى العناصر فى المقدار باحد القسمين او تساوى الاجزاء المتصغرة فيه باحد القسمين ، اللهم الا ان يقال : ان المناط هو مجموع كمال تصغر الاجزاء وتساوى الاجزاء المتصغرة حجما فتأمل ، مع انه لا يابى عن الامكان ان يقال : ان مناط الاعتدال كمال التوسط فى الكيفيات المتضادة فالوسط الحقيقى هو المعتدل بقول مطلق وكلاهما كان اقرب اليه فهو اقرب الى الاعتدال وكلاهما كان ابعد فهو ابعد منه وقدمضى معنى التوسط فى اول المسألة وهذا هو الحق كما يأتى الا يما الى فى كلام الشارح وغيره الا ان هذا الاعتدال والاختلاف بحسب القرب منه والبعد منه لا يتم الا باعتدال فى اجزاء الاسطوانات و اختلاف فيها .

قول المصنف : بحسب الشخص - اى شخص المركب ومزاجه .

قوله : مزاج ذو عرض له طرفا افراط و تفريط - اعلم ان الانواع الاولية

للمركبات التامة هي المعدن والنبات والحيوان المسماة بالمواليد الثلاثة و تحت كل منها انواع كثيرة فان المعدن ينقسم الى الجامد والمايع المنقسم الى اللاصق كالنقط وغير اللاصق كالزبيق و الجامد ينقسم الى الجواهر الشفافة كالالماس والياقوت والى غير الشفافة المنقسم الى الفلز كالحديد والنحاس والذهب والرصاص والى غير الفلز المنقسم الى الطين كطين داغستان وطين الطباشير والطين الاحمر و الى غيره كالحجر المعدنى ، والنبات ينقسم الى البحرى والبرى المنقسم الى ذات الاثمار و غيرها المنقسم الى ذات الورد و غيرها ، والحيوان ينقسم الى البحرى والبرى المنقسم الى الطائر وغير الطائر المنقسم الى ذوات القوائم وغيرها مما في احصاء خالقها .

ولاشبهة ان تلك الانواع والى تحتها وتحت ماتحتها مختلفة اختلافا لا يكون بسبب الهولى ولا بسبب الجسمية المشتركة لان كلا منهما حقيقة واحدة فى الجميع ولا بسبب المبدء الفياض ولا بسبب العناصر لان الاختلاف بها لا يزيد على اربعة فهو اذن بسبب التركيب وما يعرض بعده من المزاج فان الامزجة تختلف باختلاف التراكيب التى تختلف باختلاف الكيفيات التى تختلف باختلاف مقادير اجزاء الاسطقسات ، ولما كان انقسام الاسطقسات غير متناه بمعنى انه لا يقف على حد كان التركيب غير متناه والمزاج الذى يبنى على التركيب غير متناه فكلما خرج مزاج الى الوجود امكن مزاج آخر غير ما خرج اليه فلذلك لم يكن اثنان ولومن نوع واحد متوافقين فى كل شئ ، وعدم التناهى هذا هو طول المزاج للنوع ، وله عرض محدود بجانبين يقال لهما طرف الافراط وهو الطرف المنتهى الى نوع آخر اشرف وطرف التفريط وهو الطرف المنتهى الى نوع آخر اخس ، فلنوع المعدن طرف تفريط لوتنازل فى المزاج عنه وبعد من الاعتدال اكثر مما كان للحق بالعنصر كالطين الاصفر مثلا وطرف افراط لوتصاعده فيه عنه وقرب من الاعتدال اكثر مما كان للحق بالنبات كالمزجان مثلا ، ولنوع النبات طرف تفريط لوتنازل عنه للحق بالمعدن كذات اشواك تنبت فى قفار البر وطرف افراط لوتصاعد عنه للحق بالحيوان

كالنخل فان له بعض خواص الحيوان كما ذكر في مظانه ، ولنوع الحيوان طرف تقريظ لوتنازل عنه للحق بالنبات كالخراطين وطرف افراط لوتصاعد عنه للحق بالمجردات كالازكياء من نوع الانسان ، هذا في الانواع الاولى و كذا انواع الانواع فان العقيق مثلاً له طرفان وشجر التفاح مثلاً له طرفان والبقر مثلاً له طرفان يكون الخارج من احد الطرفين داخلاً في نوع آخر ، وهذا هو عرض المزاج للنوع .

قول الشارح : فاعلم ان الامزجة تسعة الخ - هذا التقسيم للمزاج المطلق بحسب الاعتدال والخروج عنه فالمعتدل قسم واحد والخارج اقسام ثمانية .

قيل : ان المعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضاً على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الاءوز المتقاومة بعضها آخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها ، وقدمت الاشارة الى هذا في المسألة الثامنة من الفصل الاول عند قول الشارح : ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالامور الغريبة .

والجواب ان الاعتدال ليس بتساوي العناصر حتى يلزم ذلك مع ان اجتماع الاجزاء وبقاء المر كـب ليس بقسر بعضها بعضاً بل يقسرها الصورة المتعلقة به على الاجتماع .

قوله : او يغلب احدهما الخ - الغالب اما واحد من الاربعة هو احد الفعلين او احد الانفعاليين مع اعتدال الاخرين ، وهذا اربعة اقسام لان الغالب اما الحار على البارد او البارد على الحار مع اعتدال الاخرين الانفعاليين واما الرطب على اليابس او اليابس على الرطب مع اعتدال الاخرين الفعليين ، واما اثنان هما احد الفعليين واحد الانفعاليين من دون الاعتدال بينها وهذا ايضاً اربعة اقسام لان الغالب في الفعلين اما الحار واما البارد وعلى كل من التقديرين فالغالب في الانفعاليين اما الرطب واما اليابس

وقال الشارح القديم والشارح القوشجي في وجه الاقسام التسعة : لان مقادير

الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل و الا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة و هو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط و اما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين فلا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة انتهى

وفيه ان هذا التعبير في هذا التقسيم خطأ لان الخارج عن الاعتدال في كيفية مفردة ممتنع ادلو كان خارجا عن الاعتدال في الحرارة مثلا لكان بالضرورة خارجا عنه في البرودة ايضا لكن في احديهما الى الزيادة وفي الاخرى الى النقصان ، وقولهما ولا يمكن في المتضادين خطأ فرع الخطأ الاول اذ كما قلنا يكون الخروج في المتضادين واقعا في احدهما الى الزيادة وفي الاخر الى النقصان ، نعم خروجهما معا الى الزيادة او الى النقصان ممتنع ، فالحق التعبير بالغالب كما في كلام الشارح العلامة رحمه الله تعالى ، ولكنهما ارادا من كلامهما ما بيناه طبقا لكلام الشارح الا انهما اخطئا في التعبير ، ولا يخفى ان في كلام الشارح رحمه الله و كلامهما اشارة الى ما مر من ان الاعتدال والخروج عنه هو باعتبار الكيفيات .



الفصل الثالث

(فى بقية احكام الاجسام)

المسالة الاولى

(فى وجوب تنادى الاجسام)

قول الشارح : هذا هو الدليل الثانى - سمي هذا بالبرهان السلمى لشبهة سلمى الزاوية والابعاد المفروضة بينهما بالسلم ، و على هذا المطلب براهين اخر مسماة بالبرهان الترسى وبرهان المسامطة وبرهان الموازاة ذكرت فى مظانها .

المسالة الثانية

(فى ان الاجسام منماثلة)

قول الشارح : و ذهب النظام - قال ابن النديم فى الفهرست : ابراهيم بن سيار بن هانىء النظام ويكنى اباسحاق كان متكاماً شاعراً اديباً وكان يتعقفاً بانواس وله فيه عدة مقطعات واياء عنى ابونواس بقوله :

فقل لمن يدعى فى العام فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء

لا تحظر العفوان كنت امرءاً حرجاً فان حطر كه بالدين اذراء

وقال صاحب زوحدات الجنات : الاديب الكامل المتكلم العلام ابواسحق ابراهيم بن سيار البصرى المعروف بالنظام صاحب المعرفة بالكلام هو الامام المتكلم الرئيس المعتزلى المشهور استاد الجاحظ المعتزلى ومن المنسوب اليه القول بالطفرة فى تركيب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى ومنع امكان وقوع اجماع الطائفة على امر عادة فضلا عن حجيتها تبعاً لبعض الخوارج و ذكر بعض العلماء انه طالع كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزلة .

وقال المحدث القمى رحمه الله فى سفينة البحار : النظام كشدّاد هو ابواسحق ابراهيم بن سيار بن هانى البصرى ابن اخت ابى الهذيل العلاف شيخ المعتزلة و كان النظام استاد الجاحظ واحمد بن الخالط قالت المعتزلة انما سمي بذلك لحسن كلامه نظما ونثرا وقال غيرهم انما سمي بذلك لانه كان ينظم الخرز فى سوق البصرة ويبيعها ذكر ترجمته الصفدى فى كتاب الوافى بالوفيات ونقلها منه صاحب العبقات وذكر عنه انه قال نصّ النبى ﷺ على ان الامام على وعينه وعرفت الصحابة ذلك ولكنه كتبه عمر لاجل ابى بكر رضى الله عنهما و قال ان ع ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى القت المحسن من بطنها وقال الاجماع ليس بحجة فى الشرع و كذلك القياس ليس بحجة وانما الحجة قول الامام المعصوم عليه السلام الخ .

اقول : ان النظام هذا كان فى زمن هارون الرشيد العباسى و هو غير النظام النيسابورى حسين بن محمد بن الحسين العارف المفسر صاحب التفسير الكبير المعروف بتفسير النيسابورى الذى كان فى المائة التاسعة .

قوله : ويراد بهما الانسان والفرس - فالمحدود حقيقة هو الانسان والفرس وان عبر عنهما بلفظ واحد هو الحيوان ، والاولى ان يمثل بان الحيوان اما ناطق واما غير ناطق .

المسألة الرابعة

(فى ان الاجسام يجوز خلوها من الطعوم والروائح والالوان)

قول الشارح : بقياس اللون على الكون - يعنى ان الاشعى قاس و قال كما لايجوز خلو الجسم عن الكون اى الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق لايجوز خلوها عن اللون فالمقيس اللون ، والمقيس عليه الكون ، والحكم المشترك بينهما هو وجوب اتصاف الجسم بكل منهما والجامع بينهما الذى هو علة الحكم عرضية كل من الكون واللون ، فرد عليه اولا بان القياس لايفيد اليقين فلايليق بالمباحث العقلية ، وثانيا بان هذا القياس خال عن الجامع اذ الكون هو مقولة الاين

واللون من مقولة الكيف ومطلق العرضية لا يصلح للعلية والجامعية لانه امر انتزاعى لا يثبت حكماً واقعياً هو اتصاف الجسم بكل منهما ، و ثالثاً بان الفرق حاصل بين المقيس و المقيس عليه فان الكون معلول لنفس الحقيقة الجسمية فلا يعقل خلو متحيز عنه بخلاف اللون فانه معلول لعوارض اخر كالتكاثف و غيره ربما لا توجد فى الجسم ،

قوله : وبما قبل الاتصاف على ما بعده - يعنى انه قاس ايضاً وقال كما لا يجوز خلو الجسم بعد اتصافه بلون معين عن اللون فلوزال عنه لونه عرض له لون مكانه لا يجوز خلوه عنه قبل الاتصاف به ، فالمقيس الجسم قبل الاتصاف باللون ، والمقيس عليه الجسم بعد الاتصاف به ، والحكم وجوب اتصاف الجسم باللون ، والجامع الذى هو علة الحكم هو الجسمية المطلقة ، فرد عليه اولاً بما رد عليه اولاً فى القياس السابق ، وثانياً ان مطلق الجسمية لم يثبت عليه لوجوب الاتصاف باللون بعد الاتصاف بلون معين حتى يجرى فى المقيس بل الثابت خلافه ، وثالثاً ان الحكم وهو وجوب الاتصاف وامتناع خلو الجسم عن اللون فى المقيس عليه و هو الجسم بعد الاتصاف باللون ممنوع اذ يمكن عروض التخلخل فى الجسم الملون فيزول لونه ، ورابعاً بان الفرق على تقدير تسليم الحكم فى المقيس عليه بينه وبين المقيس حاصل وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف فى المقيس عليه لان الخلو عن اللون المعين متوقف على طريان الضد فلو طرأ فالجسم متصف بالطارى ولولم يطرء فهو متصف بذلك اللون المعين بخلاف قبل الاتصاف فان الخلو لا يتوقف على طريان الضد اذا الخلو حاصل من دون الطريان .

اقول : وخامساً بان هذا القائن كان مجنوناً لان قياسه مشتمل على التناقض الصريح اذ كيف يعقل وجوب اتصاف الجسم باللون وامتناع خلوه عنه قبل الاتصاف به ، و سادساً بان هذا القائن اجرى قياسه فى الالوان فلا بد ان يتكلم فى الطعوم والروائح والاضواء .

المسألة السادسة

(فى ان الاجسام حادثة)

قول الشارح : وعليها مبنى القواعد الاسلامية - من اثبات الصانع المختار والمعجزات التى وقعت فى السماويات وتطبيق ما هو ظاهر الكتاب من فناء السماوات يوم القيامة على القاعدة العقلية وغير ذلك .

قول المصنف : على ما مر - فى المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول وهى مسألة ابطال التسلسل .

قوله : ويوصف كل حادث الخ - هذا ليس الا الوجه الثالث الذى ذكره فى تلك المسألة اى مسألة ابطال التسلسل .

قوله : والضرورة قضت الخ - هذه كبرى القياس الذى قرره الشارح العلامة وما قبلها من كلام المصنف صغراه مع حجتها .

قول الشارح : وهو محال لتخلف الاثر عنه - اى انتهاء الحادث الى المؤثر التام القديم محال لتخلف الاثر عنه فلا بد ان يكون المنتهى الى القديم التام قديما وهو المطلوب .

قوله : ان العالم محدث لما تقدم - فى صدر المسألة والعالم عند المصنف واضرابه هو الاجسام والاعراض الحالة فيها والنفوس الحادثة المتعلقة بها واما الهىولى فثبت عنده عدمها واما العقل فلم يثبت عنده وجوده .

قوله : بين نفى الالهكان والامكان المنفى - قد سبق معنى هذا الكلام فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قوله : وقد سلف تحقيقه - فى المسألة السادسة و الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول وفى المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الثانى .

قوله : والجواب ما تقدم - فى المسألة الرابعة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول .

الفصل الرابع (فى الجواهر المجردة)

المسألة الاولى (فى العقول المجردة الكلية)

قول الشارح : باعتبار كثرة جهاته - قد سبق ذكر هذه الجهات فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : فان المختار تعدد آثاره وافعاله - لان المختار هو ما يفعل بالقصد و الارادة الزائدة على ذاته فهى اما متعددة بنفسها او يتعدد تعلقها فإياً ما كانت فآثاره متعددة .

قوله : وصيأتى الدليل على انه مختار - فى المسألة الاولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث

قوله : ثم نقول لانهم الخ - من هنا اعتراضات من الشارح ليست فى المتن .
قوله : بل الايون عنه معدومة - اى الامكنة التى هى غير امكنة الافلاك .
قوله : خروج الاوضاع كمال مفقوده - فيكون مطلوبه كمالاً محسوساً لامراً معقولاً

قوله : وحدوث الاستكمال - ليكون المستكمل ايضاً حادثاً .

قوله : وقد بينا وجوب انقطاعه - فى صدر المسألة .

قوله : ولكن الخلاص من امتناع لذاته - فيكون انتفائه واجباً لاممكناً

قوله : لانهم كون الامتناع ذاتياً - بل امتناعه بسبب وجود الجسم كما اشرنا اليه فى المسألة العاشرة من الفصل الاول .

المسألة الثانية

(في النفس الناطقة)

قول المصنف : كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة- هذا التعريف شامل للنفوس الحيوانية والناطقة ، وقوله : كمال شامل لكل كمال مجرد او ماديا اول او ثانيا ، و كمال كل شىء هو ما يكون به ذالك الشىء بالفعل وهو اما ان يتحصل به نوعه وحقيقته وهو الكمال الاول ، والكمال الثانى هو ما يتوقف على الاول من الصفات والقوى ، وبقيد الالى خرج صور البسائط وصور المعدنيات وصور المركبات الناقصة فانها وان كانت كمالات لاجسام طبيعية الا انه لا يصدر عنها افعال بالالات : وبقيد ذى حياة خرجت النفس النباتية ، والمراد به كون الجسم الطبيعى الالى بحيث يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ، وكثير منهم اخذوا هذا التعريف للنفوس الثلاث وذكروا لدخول النفس النباتية توجيهها كالشارح القوشجى ، هذا ما عليه المتقدمون ، واما المتأخرون فاسقطوا قيد ذى حياة بالقوة وفسروا الالات بالقوى ليعم التعريف جميع النفوس ، راجع شرح المنظومة ، وقوله : بالقوة متعلق بالصدور المقدر اى ذى حياة يصدر عنه الفعل بالقوة اى لادائما بل قد يصدر وقد لا يصدر ، وهذا القيد لخروج النفس الفلكية اذ صدور الفعل عنه دائمي مستمر ، والاحتياج الى هذا القيد لخروج النفس الفلكية انما هو على القول بان كل فلك تعلق به نفس واحدة والافلاك الجزئية آلات لافعالها ، واما على القول بان كل فلك كلى او جزئى بل كل جسم سماوى تعلق به نفس فلاحاجة الى هذا القيد اذ هي خرجت بقيد الالى ، والمصنف اورد هذا التعريف العام ثم شرع فى احكام النفس الناطقة لانها اهم فى المقصد الالاهى ولان النفس الناطقة واجدة لما غيرها من القوى والافعال وستذكر فى آخر الفصل ، ولذلك خصص الشارح ايضا التعريف بالنفس الناطقة .

تنبيه : قال بعض الاكابر : الاولى ان يقرء آلى فى التعريف بالرفع ليكون نعنا لكمال لا بالجبر ليكون نعنا لجسم لان نسبة الالة الى الفاعل اولى من نسبتها

الى القابل .

تنبيه آخر : قديقال الجسم الطبيعى ويراد به مايقابل الجسم التعليمى وقديقال ويراد به مايقابل الجسم الصناعى الذى يصنع بقدرتنا كالكرسى و الباب و الفرش والبيت والكوز و غيرها فان كمال الجسم الصناعى ليس نفسا بل ولاجوهر ا ، والمأخوذ فى التعريف مايقابل الصناعى .

قول الشارح : واذا اخذ بمعنى الجنس - المراد بالجنس و الفصل هنا الحقيقيان اللذان هما منشئان لانتزاع الجنس والفصل المنطقيين .

المسألة الثالثة

(فى ان النفس الناطقة ليست هى المزاج)

قول المصنف : وهى مغايرة لماهى شرط فيه لامتحالة الدور - يعنى لو كانت النفس هى المزاج كما حكى عن جالينوس لزم توقف الشئ على نفسه اذالنفس اما شرط للمزاج او مشروط بالمزاج فلو كانا شيئا واحدا لزم توقف الشئ على نفسه الذى يعبر عنه بالدور النفسى اى الدور فى نفس الشئ وهو محال لاستلزامه كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما فى وقت واحد

واما ان المزاج شرط او مشروط فشرط بالقياس الى النفس التى تحل فى المركب الذى هذا المزاج حصل من تفاعل اجزائه و مشروط بالقياس الى التى توجب تفاعل الاجزاء كنفس الوالدين للحيوان والنواة وماشابهها للنبات ، و بهذا انحل ما نظر فيه الشارح العلامة رحمه الله تعالى .

قول الشارح : ان الادراك انما يكون بواسطة الانفعال الخ - يعنى ان احساس الامور الجزئية انما هو بواسطة انفعال المزاج ومثل باللمس لانه اظهر فى ذلك فان الانسان اذا قارن جلده جسما باردا او حارا مثلا فلامحالة يتأثر العضو و يتفعل من البرودة او الحرارة و هذا التأثير ليس الا بطلان كيفية العضو التى هى مزاجه وحصول كيفية اخرى من ذلك الجسم وحينئذ فالادراك حاصل بالضرورة و

مزاج العضو باطل لما قلنا فاذا كان الادراك حاصلًا فالمدرك حاصل ايضاً بالبدئية والمدرك هو النفس ليس غير لان الهيولى والجسمية المطلقة واجزاء العناصر ليس لها شأن الادراك ولا الكيفية العارضة لان المدرك متفعل والشئ لا يتفعل عن نفسه والمزاج قد بطل فالمدرك ليس الا النفس فهو غير المزاج اذ هو موجود حين عروض الكيفية العارضة والمزاج معدوم والموجود غير المعدوم .

اقول : ولقائل ان يقول : ان مزاج العضو لا يبطل بالكلية بل ينكسر ويستحيل من حد الى حد ثم يرجع الى حده الاول اذ بطلانه كذا لك يوجب صيرورة العضو فالجاء .

المسألة الخامسة

(في تجرد النفس)

قول الشارح : كبنى نوبخت - قال الشيخ الجليل البحاثة محمد علي التبريزي المشتهر بالمدرس في ريحانة الادب ما هذا مضمونه : نوبخت كان رجلاً مجوسياً في زمن المنصور الدوانيقي وكان عالماً بعلوم الاوائل لاسيما علم النجوم وكان متمهراً فائقاً على اقرانه فيه ، اسلم في زمن المنصور واما تشيعه فقير معلوم ، و لكن ذريته المذكورون في كتب التراجم بآل نوبخت او بنى نوبخت او النوبختين كانوا شيعيين علماء ولهم تأليف قيمة في الكلام وغيره والاحتجاجات مع المخالفين ، والنوبختيون يزعمون ان نسبهم ينتهي الى الشجاع المشهور الفارسي كيوبن كودرز ، والنوبختي في كتب الرجال لقب حسن بن محمد وحسن بن موسى وغيرهما ، ثم ذكر ان نوبخت المذكور كان مجوسياً في سجن الاهواز قبل اسلامه و وقعت له قصة مع المنصور الدوانيقي كانها صارت سبباً لخلاصه من السجن و اسلامه ، ثم ذكر احوال عدة من بنى نوبخت .

وقال ابن النديم في الفهرست : الحسن بن موسى النوبختي وهو ابو محمد الحسن ابن موسى بن اخت ابي سهل بن نوبخت متكلم فيلسوف كان يجتمع اليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة مثل ابي عثمان الدمشقي واسحق وثابت وغيرهم وكانت المعتزلة

تدعيه والشيعة تدعيه ولكنه الى حيز الشيعة ما هو لان آل نوبخت معروفون بولاية علي وولده عليه السلام في الظاهر فلذلك ذكرناه في هذا الموضع و كان جماعة للكتب قد نسخ بخطه شيئا كثيرا وله مصنفات وتآليف في الكلام والفلسفة وغيرهما وله من الكتب كتاب الاراء والديانات ولم يمتعه ، كتاب الرد على اصحاب التناسخ ، كتاب التوحيد وحدث العلل ، كتاب نقض كتاب ابي عيسى في الغريب المشرقي ، كتاب اختصار اختصار الكون والفساد لارسطاليس ، كتاب الاحتجاج لعمر بن عباد و نصرة مذهبه ، كتاب الامامة ولم يمتعه .

قوله : والمفيد - قال صاحب روضات الجنات : الشيخ المتقدم الوحيد والحبر المتبحر الفريد ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام بن جابر بن نعمان بن سعيد العربي العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد كان من اجل مشايخ الشيعة ورئيسهم واستادهم و كل من تأخر عنه استفاد منه و فضله اشهر من ان يوصف في الفقه والكلام والرواية اوثق اهل زمانه واعلمهم انتهت رئاسة الامامية اليه في وقته وكان حسن الخاطر دقيق الفطنة حاضر الجواب له قريب من مأتي مصنف كبار وصغار كما عن خلاصة العلامة مأخوذة عن رجال النجاشي الذي هو من جملة رجال مجلسه البهي ومن الاصل المذكور ايضا بعد تعداد احد و ثلاثين رجلا من آباء الكبراء الصدور وايصال سلسلة نسبه المزبور الى اول من تكلم بالعربية وهو يعرب بن قحطان المشهور وصفه ثم نقل عن الاصل المذكور كتبه و مصنفاته الى ان قال مات رحمه الله ليلة الجمعة لثلاث خلون من شهر رمضان سنة ثلاث عشرة واربعمائة وصلى عليه سيدنا المرتضى رحمه الله بميدان الاشان وضاق على الناس مع كبره ودفن في داره سنين ثم نقل الى مقابر قريش بالقرب من جانب رجلى سيدنا وامامنا ابي جعفر الجواد عليه السلام الى جانب قبر شيخنا الصدوق ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه ، ثم ذكر سائر اوصافه واحواله رضوان الله عليه بطوله ، ولا حاجة الى ذكره لانه رحمه الله اشهر عند اهل العلم من ان يذكر .

قوله : والغزالي - قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : هو ابو حامد محمد بن محمد

بن محمد احمد الغزالي الملقب حجة الاسلام زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي لم يكن للطائفة الشافعية في آخر عمره مثله اشتغل في مبدء امره بطوس على احمد الراذكاني ثم قدم نيسابور واختلف الى دروس امام الحرمين ابي المعالي الجويني و جد في الاشتغال حتى تخرج في مدة قريبة وصار من الاعيان المشار اليهم في زمن استاذة وصنف في ذلك الوقت وكان استاذة يتبحر به ولم يزل ملازما له الى ان توفي الجويني في التاريخ المذكور في ترجمته فخرج من نيسابور الى العسكر ولقي الوزير نظام الملك فاكرمه ، الى ان قال : وصنف الكتب المفيدة في عدة فنون ، وعد كتبه نحو سبعة عشر كتابا ، الى ان قال : ثم الزم بالعود الى نيسابور والتدريس بها بالمدرسة النظامية فاجاب الى ذلك بعد تكرار المعاودات ثم ترك ذلك وعاد الى بيته في وطنه واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة المشتغلين بالعلم في جواره ووزع اوقاته على وظائف الخير من ختم القرآن ومجالسة اهل القلوب والقيود للتدريس الى ان انتقل الى ربه وكانت ولادته سنة خمسين واربع مائة وقيل سنة احدى وخمسين و توفي يوم الاثنين رابع عشر جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة بالطابران رحمه الله تعالى و دفن بظاهر الطابران وهي قصبة طوس .

اقول : ذكر المحدث الفيض الكاشاني رحمه الله تعالى في مقدمة كتاب المحجة البيضاء ان الغزالي هذا استبصر في اواخر عمره و تاب و رجع الى المذهب الحق .

وذكر ابن خلكان في ترجمة اخيه ابي الفتح احمد بن محمد الغزالي : الطوسي بضم الطاء المهملة و سكون الواو و بالسين المهملة نسبة الى طوس و هي ناحية بخراسان تشتمل على مدينتين تسمى احدهما طابران بفتح الطاء المهملة وبعدا لالف باء موحدة ثم راء مفتوحة وبعدا لالف الثانية نون و الاخرى نوقان بفتح النون و سكون الواو وفتح القاف وبعدا لالف نون و لهما ما يزيد على الف قرية والغزالي بفتح الغين المعجمة وتشديد الزاء المعجمة وبعدا لالف لام هذه النسبة الى الغزال على عادة اهل خوازم و جرجان فانهم ينسبون الى القصار القصارى و الى المطار

العطاري وقيل ان الزاء مخففة نسبة الى غزالة وهي قرية من قرى طوس وهو خلاف المشهور ولكن هكذا قاله السمعاني في كتاب الانساب والله اعلم .

قوله : مجردة عن المواد - لانها كليات .

قوله : ههنا معلومات غير منقسمة - يعنى بحسب المقدار وان كانت بتحليل العقل منقسمة الى الجنس والفصل .

قوله : فان واجب الوجود غير منقسم - اى مفهومه لان حقيقته غير معلومة .

قوله : لانا قد بينا - فى المسألة السادسة من الفصل الاول .

قوله : واذا ثبت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس - حاصلها قياس من

الشكل الثانى هو ان النفس الناطقة غير منقسمة للمقدمات الثلاث ولا شىء من الماديات بغير منقسم للمقدمة الرابعة فالتقسيم الناطقة ليست بمادية فهى مجردة لعدم الواسطة .

قوله . وفيه نظر للمنع من المساواة مطلقا مساواة الخ - يعنى يمنع اذا كان كل جزء من العلم علما وكان علما بكل ذلك المعلوم ان يكون مساويا لكل العلم الا فى تعلقه بكل المعلوم كما ان كل العلم متعلق بكل المعلوم ، واما فى ماعدا التعلق فنمنع لزوم مساواة جزء العلم لكليه و مساواة جزء الشىء لكليه فى التعلق بشىء ليست بباطلة .

والجواب ان هذا المنع متوجه على القول بان حقيقة العلم هى نفس الاضافة ، واما على القول بانه حقيقة ذات الاضافة فمساواته له فى الاضافة والتعلق تستلزم مساواته له فى المقدار الذى هو مفروض على تقدير الانقسام ، والمساواة فى المقدار بين الجزء والكل باطلة بالضرورة .

قوله : لانها تقوى على تعلقات الاعداد الغير المتناهية - وتقوى على

تعقل الكليات والتصديق بالواقعات ايضا والموجود الحال فى المادة لا يقع منه هذه التعلقات والتصديقات بالبديهة ، على ان التعقل فى بدء الامر قبول ثم يتبعه افعال من النفس هى احاطة النفس بالافراد غير المتناهية المندرجة تحت الكلى المعقول

اجمالاً وتركيب المعقولات وتحليلها ، مع ان بعض النفوس البشرية الكاملة تقوى على امور لا تكون من شأن الماديات قطعاً ، فلا وجه لنظر الشارح العلامة .

قوله : وقد بينا ان القوة الخ - في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : وقبول ما لا يتناهى في الجسمانيات ممكن - كهبولي الاجسام فان لها قبولاً لا يقف على حد فتأمل .

قوله : لوحلت جسماً - حتى تكون جسمانية .

قوله : ما يعقل محلاً - اى ما يفرض انه محل للنفس بفرض العقل .

المسألة السادسة

(في ان النفس البشرية متحدة في النوع)

قول المصنف : ودخولها تحت حد واحد يقتضى وحدتها - اعلم ان التعريف التفصيلي للنفس الانسانية هو كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة يصدر عنه التغذية والتنمية والتوليد والاحساس والحركة الارادية والتعقل وما يتبعه من الفكر والنظر والتصديق واستنباط الاراء ، وهذا الحد انما هو حد للنفس بما هي نفس اعنى بما هي متعلقة بالبدن و مدبرة له و مستعملة للقوى و الاعضاء لصدور تلك الافعال فالنفس اسم لذلك الجوهر المجرد من حيث هذا التعلق والاضافة اذ من المعلوم انها كمال للجسم الطبيعي لتعلقها به لامن حيث جوهرها في ذاتها ، وهذا هو السر في عدم مبحث النفس من مباحث الطبيعيات ، ولا شبهة في ان هذا الحد منطبق على كل فرد من النفوس البشرية مأخوذاً مع هذا التعلق والاضافة من دون لحقوق قيد آخر به ، فمعنى دخول النفوس البشرية تحت حد واحد انه لو سئل بما هو عن كل فرد فرد منها باعتبار هذا التعلق لكان الجواب ذلك الحد المذكور من دون زيادة ونقصان ، ولا احتمال لان يكون للنفس من هذه الحيثية شىء آخر لم يذكر في الحد ، كما ان للطائر مثلاً حداً واحداً نوعياً ينطبق على كل فرد من حيث هو طائر وهو

الحيوان السائر في الجوّ بالجناح وهذا لا ينافي اختلاف ما صدق عليه هذا الحد في الحقيقة ولا يستلزمه كان اولم يكن ، فما اورده الشارح العلامة غير وارد اصلا .

قول الشارح : والزمناء الدور الخ - هذا الزام بما ليس . بلازم لان استفادة وحدتها في الماهية ليس من الدخول في الحد الواحد بل بتحليل العقل كل فرد فرد وتمييز ذاتياته عن عرضياته والحكم بان كل ماله هذه الذاتيات من دون نقصان وزيادة فهو فرد لمفهوم المحدود فيكون الحد راجعا الى المفهوم باعتبار افراده في نفس الامر .

قوله : والاقرب في الجواب الخ - اقول : ان الجوابين في المآل واحد و الاول ادق فتأمل .

المسألة السابعة

(في ان النفوس البشرية حادثّة)

قول الشارح : اختلف الناس في ذلك الخ - قال الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشيته على الاسفار في الفصل الثاني من الباب السابع من سفر النفس : وجه الضبط في استيفاء الاقوال في الحدوث والقدم المنفس انه اما ان يقال بحدوث النفس او بقدمها والقائل بالحدوث اما ان يقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحيحا للذرة والعهد والميثاق واما ان يقول بحدوثها مع حدوثه وهو قول اكثر الحكماء والمتكلمين واما ان يقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه وهو قول المصنف قدس سره والقائل بالقدم اما ان يقول بالقدم الذاتي وهو قول من يقول النفس هي الاله كما نقل الشيخ في الشفاء وهو مذهب الغلاة تعالى عن ذلك واما ان يقول بالقدم الزماني والحدوث الذاتي فاما ان يقول بالقدم في هذه السلسلة العرضية كما يقول به التناسخية واما ان يقول بالقدم في السلسلة الطولية والقائل الثاني اما ان يقول بقدمها بما هي نفوس جزئية واما ان يقول بقدمها بما هي عقل كلي وهذا الاخر هو قول الفيلسوف الاعظم افلاطون الالهي

قوله : وتقرير هذه الحجة ان النفوس الخ - هذه الحجة تنفي ماعدا القول بحدوث النفس مع حدوث البدن و القول بحدوثها بحدوثه الذي هو مذهب صاحب الاسفار .

قوله : لزوم اتصاف كل واحد بالضدين - الاولى ان يقال : لزوم اتصاف الواحد بالضدين لان المتصف بالمتضادين هو النفس الواحدة فيهما بل في جميع افراد الانسان ، والحاصل ان النفس الانسانية لو كانت واحدة في جميع الافراد لزم ان تتصف في زمان واحد بالعلم ومقابله والارادة ومقابلها والجبن ومقابله والسخاوة ومقابلها والرحم ومقابله والعداوة ومقابلها وهكذا اذ نرى بالحس والوجدان ان افراد الانسان متصفون بهذه المتضادات بعضهم ببعضها في زمان واحد والتالى باطل بالضرورة

قوله : والاول باطل ايضا لانها لو تكثرت الخ - توضيحه ان النفس الانسانية المتكثرة فيما لايزال اما ان كانت متكثرة في الازل وهذا خلاف المفروض لان المفروض انها واحدة في الازل واما ان تكثرت بعد ان كانت واحدة في الازل وهذا محال اذ لا يمكن الا بان يبطل وينعدم للنفس الاولى الواحدة و تحدث نفوس اخر كثيرة وهذا محال لما عرفت في المسألة السابعة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول من ان التقديم لا يجوز عليه العدم ، مع ان هذا قول بحدوث هذه النفوس التي يكون النزاع فيها .

ان قلت : ان تكثر الواحد لا يستلزم انعدامه كما في الحقيقة النوعية المتكثرة بالافراد و كما في المادة المتكثرة بالصور ، قلت ان الواحد ان كان له وجود لنفسه وبالإصالة في الخارج ينعدم بزوال وحدته لان الوحدة الحقيقية تلازم الوجود الحقيقي بل هو عينها ، ومماثلت به من الحقيقة النوعية والمادة لا وجود له بالإصالة و لنفسه في الخارج .

قوله : اما ان كانتا حاصلتين قبل الانقسام - اى قبل انقسام النفس الواحدة ، ومعنى الكلام ان كون الكثرة موجودة للنفس حين كونها واحدة .

قوله : حدثنا بعد الانقسام - اى حدثت الكثرة بعد ان انقسمت النفس

الواحدة وتكثرت .

قوله : واظن ان قوله رحمه الله والالزم اجتماع الضدين الخ - حاصل الكلام ان الفرض الاول اى بقاء النفس الواحدة فيما لا يزال بوحدتها يستلزم اجتماع المتضادات فى الشيء الواحد ، والفرض الثانى اى كون الكثرة الموجودة الآن موجودة للنفس فى الازل اجتماع للضدين اذ المفروض انها فى الازل واحدة ، والفرض الثالث اى زوال النفس الازلية اجتماع للتقيضين اذ يلزم ان يكون الازلى الذى لا يجوز عدمه معدوما ، والتعبير بالضدين فى هذا الفرض تسامح .

قوله : لان القول بالوحدة الخ - اشارة الى الفرض الاول .

قوله : والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها الخ - اى مع حصول الكثرة قبل انقسام النفس الواحدة ، وهذا اشارة الى الفرض الثانى .

اعلم ان انقسام الواحد الى الكثير انما يكون اذا كان للمواحد مادة او موضوع والنفس الازلية لامادة له و لاموضوع لانها ليست بعرض و لامادة للنفس الا البدن والبدن حادث لانه من المركبات العنصرية وهى حادثة بالاتفاق والبرهان فلا يكون البدن مادة للنفس الازلية ، فاطلاق الانقسام على تكثر النفس الواحدة كما وقع فى كلام الشارح خطأ ، والحق فى التقرير ما قررنا .

قوله : والقول بالكثرة مع تجددها الخ - اى تجدد الكثرة بعد انقسام النفس الواحدة ، وهذا اشارة الى الفرض الثالث .

قوله : واما الثالث فلان اختلاف العوارض الخ - حاصل الكلام ان النفوس الازلية الواحدة بالنوع المتكثرة بالشخص لا تكون متكثرة الا بالابدان المتكثرة لان اختلاف العوارض الذى هو سبب لتكثر الافراد لا يمكن الا بالموضوع وموضوع العوارض المختلفة للنفس البشرية انما هو البدن و وجود البدن فى الازل ممتنع لانه من المركبات العنصرية التى يحتاج وجودها الى الحركة والزمان وما يوجد فى الزمان فهو حادث .

قوله : لان نسبة العارض الى المثليين واحدة - اى نسبة كل عارض الى

فردين من النفس واحدة فلا ترجيح لان يوجد في احدهما دون الاخر من دون مرجح والمرجح ليس الا المادة وهي البدن .

قوله : لاستحالة الانطباع عليها - اى يستحيل ان ينطبع النفس في المادة كانطباع اللون في الموضوع وانطباع الصورة المائية مثلا في الجسم لان ذلك ينافي تجردها الذى اثبت في المسألة الخامسة .

قوله : و الا لزم التناسخ - اى ولو كان قبل البدن الذى تعلقت به نفس بدن كانت تلك النفس متعلقة به وهكذا الى الازل لزم التناسخ وهو محال لما يأتى قريبا .

المسألة الثامنة

(فى ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس)

قول المصنف : وهي مع البدن على التساوى - اى لا يتعلق ببدن واحد النفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد ، اما الاول فهو امر وجدانى ضرورى فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة ، و تعدد الشؤون والقوى غير تعدد النفس ، واما الثانى فان تعلق نفس واحدة ببدنين او اكثر على وجهين : اما على الاجتماع بان تدبر تلك النفس الواحدة فى بدنين معا وهذا باطل ايضا ضرورة ، و ذكر لزوم كون معلوم احدهما معلوما للآخر ولزوم كون كليهما سخيىن او بخيلين او شجاعين او جبانين مثلا وكذا باقى الصفات مع ان الامر ليس كذلك او اجتماع المتضادات فى الشئ الواحد لو كان احدهما سخيا والآخر بخيلا او احدهما شجاعا والآخر جبانا وهكذا تنبيه عليه ، واما على التعاقب بان تدبر تلك النفس الواحدة بدنا ثم تتركه وتحل بدنا آخر وتشتغل بتدبيره ثم تتركه وتحل بدنا آخر وهكذا وهذا هو التناسخ ، و سيأتى ذكره قريبا ، الا انه كان ينبغى ذكر هذا القسم والاستدلال على بطلانه ايضا هنا لان كلام المصنف : وهي مع البدن على التساوى شامل لهذا القسم ايضا ، ولذا احال المصنف بوجه بطلان التناسخ على هذا الموضوع بقوله : والابطل ما اصلناه من التعادل .

المسألة التاسعة

(فى ان النفس لاتفنى بفناء البدن ولا بعده ابدا)

قول المصنف : ولاتفنى بفنائه - ان كثيرا من القوم جعلوا الكلام فى موضعين : الاول انها لاتفنى بفناء البدن و الثانى انها لاتفنى مطلقا ، والكلام فى الموضوع الثانى يغنى عن الكلام فى الموضوع الاول فلذا اتى الشارح بدليلين على انها لاتفنى مطلقا .

قول الشارح : اما الاوائل فقد اختلفوا ايضا - هذا الاختلاف على المبنى فان من الاوائل من قال بمغايرة النفس للبدن فهو على انها لاتفنى ، ومنهم من قال انها هو او امر حال فيه فهو لامحالة على انها تفنى بفناء البدن بل لامعنى لفناء النفس عنده الا فناء البدن .

قوله : اما اصحابنا - يعنى المتكلمين فى قبال الفلاسفة ، وقد نقل الاجماع من المتكلمين على بقاء النفس بعد البدن .

قوله : على ما يأتى - فى المسألة الرابعة من المقصد السادس انشاء الله تعالى .

قوله : لما ثبت من امتناع الخ - فى المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول .

اعلم ان على هذا المطلب شواهد من الايات و الاخبار : كقوله تعالى : يا ايها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية ، وقوله تعالى : الله يتوفى الانفس حين موتها ، وقوله تعالى : ولاتقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء ولكن لاتشعرون ، وغيرها على كثرتها

وكقول النبى ﷺ : خلقتم للبقاء لا للفناء ، و قوله : خلقتم للابد و انما تنقلون من دار الى دار ، وقوله : الارض لاتأكل محل الايمان ، وامثال هذه الاخبار التى تدل مطابقة او التزاما على بقاء النفوس البشرية كثيرة بحيث تجاوزت عن حد التواتر ويحصل اليقين للمسلم الناظر فيها قطعاً .

قوله : فاستدلوا بانها لو عدت لكان امكان الخ - هذا بيان لكبرى قياس هو ان النفس مجردة لما مر في المسألة الخامسة و كل مجرد يمتنع عليه العدم ، و توضيح ذلك يستدعى رسم امور :

الاول انك قد علمت الفرق بين الامكان الذاتى و الامكان الاستعدادى وانه غير الاستعداد فى المسألة الثانية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول
الثانى ان فساد الموجود امر متجدد حادث فى الزمان و كل متجدد حادث كذا لك كونا كان او فسادا مسبوق بحامل استعداد لذلك الكون او الفساد ، اما الصغرى فظاهرة و اما الكبرى فلان المتجدد لو لم يكن مسبوقا بحامل استعداد ولم يكن امكانه مقيدا به لما كان متجددا بل كان دائما اذ لا وجه لتجدد الممكن الاتقيد امكانه بشئ سابق عليه .

الثالث لو عرض الفساد على المجرد لكان فسادا فله حامل استعداد وحامل استعداد الفساد اما ذاته واما غيره ، الاول محال لان حامل استعداد الشئ حين عروض الفساد عليه يجب ان يكون موجودا فالشئ لو كان هو بنفسه حامل فساد لما بقى حين عروض الفساد عليه فلا يكون حامل فساد فبقى ان يكون غيره ، فذلك الغير اما امر اجنبى عنه و اما تابع من توابعه فعلا او لازما او عارضا واما فاعل له و اما موضوع له و اما مادة له لا طريق الا الى الاخير فيكون للمجرد لو عرض عليه الفساد مادة و كل ماله مادة فهو مادي فلزم ان يكون المجرد ماديا مركبا وهذا خلف

قوله : لان القابل يجب وجوده مع المقبول - سواء كان المقبول كون شئ او فسادا ، وهذا اشارة الى ما قلنا من ان حامل استعداد الشئ حين عروض الفساد عليه يجب ان يكون موجودا اذ لو لم يكن موجودا لما كان قابلا لكون ذلك الشئ او فسادا مع انه قابل له

قوله : ولا يمكن وجود النفس مع العدم - اى مع عروض العدم و الفساد عليها فلا تكون حاملة استعداد فسادا كما بينا .

قوله : على ان تلك المادة الخ - توضيحه ان النفس لو كانت لها مادة فاما ان يستحيل الفساد والعدم على تلك المادة اولا ، الاول يستلزم المطلوب اذ نقول ان النفس هي تلك المادة اذ لا نعني بالنفس الا جوهر ا مجردا يستحيل عليه الفساد ويكون محلا للصور المجردة ، والثاني يستلزم ان تكون لتلك المادة مادة اخرى فننقل الكلام الى تلك المادة الاخرى فاما ان يستحيل عليها الفساد اولا وهكذا فاما ان ينقطع الكلام الى مادة يستحيل عليها الفساد اولا ينقطع فان انقطع فتلك المادة هي النفس فان لم ينقطع لزم التسلسل اى وجود مواد غير متناهية .

قوله : لانها مبنية على ثبوت الامكان الخ - هذا الاشكال غير وارد لان المراد بالامكان المذكور فى هذه الحجة هو استعداد الفساد و الاستعداد سواء كان للفساد او الكون امر موجود حال فى المادة او الموضوع كما مر بيانه فى المسألة الثانية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول و اشير اليه آنفا ، نعم لو استشكل بان مبنى هذه الحجة ان كل حادث مسبوق بالمادة وقدم ابطال ذلك من المصنف فى المسألة السادسة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول لكان له وجه .

قوله : لكن ذلك ينتقض الخ - هذا النقض غير وارد على مبنى الحكماء لانهم قائلون بان الجواهر البسيطة المجردة يمتنع عليها الفساد والعدم ، فلذلك قلت كما اشار اليه صاحب الاسفار ان هذه الحجة لا تختص بالنفس بل تعم كل جوهر بسيط مجرد .

قوله : لكن لم لا يجوز القول بكون النفس - هذا الاشكال اورده الفخر الرازى فى شرحه على الاشارات للشيخ ابن سينا فى اوائل النمط السابع عند قول الشيخ : ولانه اصل فلن يكون مركبا الخ ، واجاب المصنف عنه فى شرحه على الاشارات بان النفس لو كانت لها هيولى وصورة فهيولاها اما ذات وضع او غير ذات وضع والاو محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لاوضع له ، والثانى لا يخلو اما ان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم تكن فان كانت عاقلة بذاتها على ما مر (من ان كل مجرد عاقل فان المراد بالقائم بانفراده هو ما لا يحل فى الموضوع

اوالمادة وهو المجرد ، وهذا المطلب في هذا الكتاب يأتي في آخر المسألة الثانية والعشرين من مبحث الكيف في الفصل الخامس) وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءاً منها هذا خلف ، وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها اولم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما امر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم (اي عدم كون النفس ذات فعل بانفرادها ، وهذا المطلب في هذا الكتاب يأتي عن قريب في المسألة الحادية عشرة) وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها من الصور وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب .

وحاصل الجواب ان هيولى النفس بعد ان ثبت انها ليست بذات وضع وليست وحدها نفسا اما ان تقوم بالبدن او تقوم بالصورة الحالة فيها والاول باطل لما مر والثاني يثبت المطلوب اذ مطلوبنا في هذا المقام ان النفس لا تغني بفناء البدن سواء كانت لها هيولى وصورة ام لم تكونا لها بل كانت هي بسيطة فان كونها مركبة منهما لا يضر بمطلوبنا هنا اذ على فرض ثبوت الهيولى والصورة لها ليستاعما من سنخ الهيولى والصورة الجسمانيتين

ثم قال المصنف بعد هذا الجواب : ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد و تتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية

قوله : ثم ينتقض ذالك بامكان الحدوث الخ - هذا الايراد ايضا للفخر الرازي في شرح الاشارات ، وتوضيح الايراد على ما ذكر المصنف في شرح الاشارات ان الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذالك الامكان او في استغنائهما عن ذالك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر امكان الحدوث الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجمله يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط

واجاب عنه بما حاصله ان الشيء كما لا يكون محلا لامكان حدوث ذاته ولا إمكان فساد ذاته لا يكون محلا لامكان حدوث ما هو مباين القوام له ولا محلا لامكان فساد هذا ظاهر بديهى اذ لو جاز ان يكون الشيء محلا لمباينه فى القوام لكان كل شيء محلا لكل شيء وهو باطل بالضرورة ، بل الشيء انما يكون محلا لامكان حدوث ما هو متعلق القوام به و محلا لامكان فساد كالأعراض الحالة فى الموضوعات والصور الحالة فى المواد فان البياض مثلا يتقوم بالجسم والصورة المائية مثلا تتقوم بالمادة الجسمية بحيث اذا فسد الجسم فسد البياض والصورة المائية وان كان تحصل الجسم نوعا مخصوصا اى الابيض او الماء انما هو بالبياض والصورة المائية .

والنفس البشرية ليست متعلقة القوام بالبدن فلا يكون البدن محلا لامكان حدوثها ولا لامكان فسادها .

بيان ذلك ان البدن فى تكامله فى الرحم يبلغ حدا يحصل له استعداد فيضان الصورة الانسانية التى يتقوم بها و يتحصل بها نوعا معيناً هو الانسان فالبدن يصير انسانا بحلول تلك الصورة فيه فهو محل لامكان حدوثها الا ان تلك الصورة لا تحدث الا بحدوث نفس مجردة مرتبطة بالبدن ارتباط التدبير والاستعمال اذ من المعلوم ان البدن انسان وله صورة انسانية مادامت النفس مرتبطة به هذا النوع من الارتباط فالبدن محل لامكان حدوث الصورة الانسانية و حدوث هذا الارتباط فهو محل لفسادها وفساده لالفساد النفس المجردة من حيث هى جوهر مجرد ، وبعبارة اخرى ان البدن محل لامكان حدوث النفس من حيث هى مبدء قريب لحدوث الصورة الانسانية لا من حيث هى جوهر مجرد و كذا محل لفسادها من حيث هى مبدء له فاذا فسدت الصورة الانسانية بفساد البدن وزوال الارتباط لم يلزم فساد ذات المبدء بل فساد وصف كونه مبدءاً لان وجود الشيء يستدعى وجود مبدئه ولكن عدمه لا يستلزم عدمه .

واما كون البدن المستعد شرطاً لحدوث النفس فهو حق الا انه ليس كل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط . كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذى كان شرطاً

في حدوثه .

ثم قال : فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدء تلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدء ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضى حدوث معلول ما فانما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضى فساد معلول لا يقتضى فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا .

المسألة الحادية عشرة

(في كيفية نقل النفس و ادراكها)

قول الشارح : اعلم ان التعقل الخ - الادراك ينقسم الى التعقل وهو ادراك الكلّيات والمجردات ، والى التوهم وهو ادراك المعاني الجزئية والمراد بالمعنى هو كل جزئى لم يدرك باحدى الحواس الخمس الظاهرة ، والى الاحساس وهو ادراك الصور الجزئية باحدى الحواس الخمس الظاهرة من الاجسام فى الخارج ، والى التخيل وهو ايراد المتخيلة الصور الجزئية فى الحس المشترك بعد ان وقعت فى الخزينة فالفرق بين الاحساس والتخيل ان الاول هو ارتسام الصور الجزئية فى الحس المشترك من الخارج بتوسط الحواس الخمس والتخيل هو ارتسامها فيه من داخل الدماغ والخزينة بايراد المتخيلة .

وفى الادراك اصطلاحان احدهما ما مر وهو اعم من الآخر الذى هو بمعنى الاحساس فقط . ويأتى بيانهما فى المسألة السادسة عشرة من مبحث الكيف فى الفصل الخامس ، والشارح استعمله فى هذه المسألة وما بعدها بكلا المعنيين .

قوله : وقد ذهب جماعة الخ - هذا يوهم ان فى كون العقل مدركا للكلّيات بنفسه خلافا بين القدماء والمتأخرين وهذا يعارض ما نقل بعض الشارحين من انه لانزاع فى ان مدرك الكلّيات فى الانسان هو النفس .

قوله : وتذكر الامور الجزئية بواسطة الخ - ادراك النفس بواسطة القوى

الجسمانية يتصور على وجوه :

الاول ان يكون القوى كالالات الخارجية بحيث لم يكن لها سهم في التأثير المتأثر بانطباع الصور و المعانى الجزئية هو النفس كما تتأثر من الصور الكلية بنفسها ، كما ان الات الخارجية لا سهم لها في التأثير وانما هو من الفاعل ، وهذا باطل لما يأتى من امتياز المحل المنطبع فيه الصورة الجزئية المتمايز احد جانبيها عن الآخر .

الثانى ان يكون الانطباع فى القوى اولا ومنها فى النفس ثانيا بان تكون النفس ايضا مدركة فى طول القوى فيكون هنا ادراك ومدر كان كالقدر الذى يتأثر من النار المجاورة له اولا ثم يتأثر الماء الذى فيه بواسطة وهذا باطل ايضا لان الوجد ان يشهد بوحدة الادراك والمدر ك .

الثالث ان يكون تأثر القوى عين تأثر النفس لاندك القوى و انطوائها من حيث الانية فى النفس فان النفس فى وحدتها عقل باعتبار التعقل و وهم باعتبار التوهم و خيال باعتبار التخيل وهكذا احساس وشهوة وغضب الى آخر شؤونها فلذا يسند الانسان جميع افعاله وانفعالاته الى شىء واحد و شخص فارد هو المعبر عنه بلفظ انا ، وهذا هو المذهب الحق الذى عليه المحققون .

هذه احتمالات فى كون القوى واسطة ، و قيل باستقلال كل قوة فى ادراك ما هو مختص بها من دون مداخلة النفس كما انها فى التعقل مستقلة من دون مداخلة القوى وهذا مذهب سخي لا نأجد فينا حاكما بين المدركات المختلفة من الموهوم والمحسوس بانواعه والمتخيل وغيرها كما يحكم بان المحبة كائنة فى هذا الانسان وان هذا الذى تخيلته قد ابصرته قبل عشر سنوات وغير ذلك والحاكم لا بد ان يحضره الطرفان حتى يحكم بينهما والحضور يستلزم ادراكهما .

وهنا احتمال آخر ذكره بعض و هو ان كلا من النفس والقوى فى عرض اخرى مدركة بالاستقلال وهذا باطل ايضا لما مر فى الاحتمال الثانى .

قوله : **هى محال الادراكات** - يعنى ان المدركات منطبعة فى تلك القوى

التي تكون منطبعة في اجزاء الدماغ

قوله : وقد سلف تحقيق ذلك - في المسألة الخامسة عند بيان الوجه الخامس .

قوله : ثم اختصاص كل واحدة منهما الخ - توضيحه انه ليس كل مختلفين

بالوضع موجودا في الخارج كالعينين في وجه آدمي ، بل يمكن لنا ان نخترع بقوتنا المتخيلة شكلا لم ندركه اصلا كمربع يكون في جانبه مربعان اصغر منه

كل منهما كالآخر في كل شيء الا في الوضع والمحل او عينين في وجه آدمي احدهما في جبهته والاخرى في ذقنه والتفاوت بين العينين ليس الا في الوضع والمحل

وهذا الاختلاف في المحل ليس بحسب الخارج اذا المفروض انهما غير ممدد كتين وغير مأخوذتين من الخارج فتعين كون الاختلاف في الوضع والمحل بحسب اختلاف

محل القوة الاخذة ، فلو كانت النفس بتجردها مدركة لهما لم يكن محل احدهما غير محل الاخرى ولم تتمايزا لانها مجردة لا يعقل فيها اختلاف وضع ومحل فتبين

ان ههنا قوى غير النفس مادية تدرك الجزئيات .

المسألة الثانية عشرة

(في القوى النباتية)

قول الشارح : سيأتي بيانه - عن قريب في آخر هذه المسألة .

قوله : اخص من الاولى - اي بحسب المصنف بهذه القوى لامن حيث صدق

بعضها على بعض .

قوله : اما للجزئي وهو الاحساس - ان الاحساس قد يطلق على ما يقابل

التعقل مطلقا كما ههنا وهذا اما بالتجاوز او بالاشتراك ، ونظير هذا الاطلاق يأتي

في كلام المصنف في الفصل الخامس في مبحث اللذة والالم .

قوله : يتوقف فعله على اربع قوى - و يقال لهذه الاربع خوادم الغازية .

قوله : قد تتضاعف الخ - اعلم ان لكل عضو من اعضاء البدن هذه الاربعة

اذ كل عضو يجذب اليه شيئا من مادة الغذاء مناسبا له كافيا لبقائه وشؤونته ويمسك

المجذوب ويهضمه اى يجعله مشابها لاجزائه ويدفع مايفضل من ذلك ، ولكن بعضا من الاعضاء يفعل هذه الاعمال لنفسه ولغيره لابعنى انه يعمل عمل الغير بل هو مثلا يجذب اولا ويمسكه حتى يجذب منه سائر الاعضاء غير مايجذب لنفسه بل الجذبان فى الواقع مختلفان كما لا يخفى وهذا معنى التضاعف .

قوله : والذى تمسكه هناك - عطف على التى قبلها اى والمعدة التى تمسك غذاء كلية البدن و تغيره وتدفعه

قول المصنف : والنمو مغاير للسمن - قالوا النمو هو الزيادة فى الاجزاء الاصلية من العظام والعروق والرباطات وغيرها وغايته بحسب النوع الى ثلاثين سنة ثم يكون واقفا الى اربعين ثم يشرع فى الذبول المقابل له الى آخر عمره ، والسمن هو الزيادة فى اللحم و الشحم والدم و يمكن حصوله فى جميع ازمان العمر ويقابله الهزال .

قول الشارح : متداخلة فى اجزاء المزيد عليه - يعنى عند النمو تجذب الاجزاء الاصلية جوهر الغذاء وهو يداخلها ويزيد عليها .

قوله : على شكل الكرات - اى كل جنين يكون شكله كريات الوحدة الفاعل ووحدة المحل القابل ، ولكن يمكن ان يقال ان تلك القوة مسخرة تحت مدبر شاعر كما ان القوة المنخيلة قوة واحدة ولكن تفعل افعالا مختلفة من التركيب والتحليل وايراد الصور فى الحس المشترك وغيرها بتدبير النفس وتسخيرها .

المسألة الثالثة عشرة

(فى انواع الاحساس)

قول الشارح : و هو لدفع الضرر - اى الضرر المتوجه الى الحواس و محالها يدفع بالعضو اللامس ويمكن ان يكون وجه التقديم ان الحيوان لا يخلو من اللمس مادام حيا بخلاف الاربعة الباقية فان الحيوان يمكن ان يصير فاقد احداهما او اكثر ، او ان اللمس عام لجميع الحيوانات صغيرة و كبيرة و لا يمضى امر حيوان

بدونه بخلاف الباقية فان من الحيوانات ما هو فاقد لبعضها في اصل الخلقة .

قوله : فالجمهور على انها قوى اربع - قال صاحب الشوارق : الجمهور على ان اللمسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مبادئها و ذكر في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى اربع وقال في الشفاء و يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة الخ ، فقول الشارح العلامة مأخوذ من كلام الشيخ و اراد صاحب الشوارق بالجمهور المتكلمين .

قول المصنف : ومنه الشم ويفتقر الخ - الاقوال في الشم ثلاثة :

الاول ان الهواء المتوسط يتكيف بكيفية ذى الرائحة من دون ان يخالطه اجزاء متحللة من الجسم ذى الرائحة وقوة الشم يتأثر من الهواء المتكيف .

الثاني ان اجزاءاً متحللة من الجسم ذى الرائحة تخالط الهواء وينقل الهواء تلك الاجزاء الى الخيشوم ويتأثر قوة الشم من تلك الاجزاء .

الثالث ان الهواء المتوسط لا يتكيف و لا يخالطه الاجزاء بل قوة الشم يتأثر من الجسم ذى الرائحة رأساً ولكن الهواء يمكن الجسم من التأثير في الشامة . اقول : الحس والتجربة يشهدان بان الجسم المتوسط بين ذى الرائحة وقوة الشم يتكيف بكيفيته و يخالطه اجزاء متحللة متصلة من بعض الاجسام ذات الروائح ، واما القول الثالث فغير معقول

قول الشارح : قد فارقتنا بين الدماغ الخ - اى ليس على لين الدماغ ولا على صلابة العصب بل متوسط بينهما .

قوله : المصنف رحمه الله به الخ - كلام المصنف ظاهر في القول بتكيف الهواء ظهورياً تاماً وان كان الامر ان جائزين بل واقعين ، و لم يذكر الشارح القول الثالث لبعده عن الحق وعدم اشتهاره .

قول المصنف : ومنه السمع - وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وذاك العصب متصل الى اعصاب الدماغ ، والصماخ عظم شبيه البوق طرفه

الاوسع الى الخارج وفي طوله فرجة والتواء .

قول الشارح : ذهب قوم الى ان السمع الخ - لاشبهة ان السمع انما يتعلق بالصوت وسيأتى بيان حقيقة الصوت في الفصل الخامس في مبحث المسموعات انشاء الله تعالى ، واختلف في ان هذا التعلق لوصول الصوت بسبب الهواء الى السامعة اولتعلقها به مع كونه بعيدا عنها ، وذكرت للمذهب الاول امارات :

الاولى ادراك الجهة التي يتكون فيها الصوت و ادراك قربها و بعدها ولولا وصول الصوت من تلك الجهة الى السامعة لما دركت الجهة وقربها و بعدها ، و صاحب الشوارق ذكر هذه الامارة للمذهب الثاني ، و الحق ان المذهبين مشتركان فيها .

الثانية تأخر السماع عن الابصار كما جرب ان من ضرب فاسا على خشب من بعيد رأى ضربه قبل سماع صوته بزمان وهذا الزمان هو زمان حركة الصوت من موضع تكونه الى السامعة فلو كان السماع بنفس تعلق الحاسة بالصوت لما تأخر عن الرؤية .

الثالثة من وضع فمه على طرف انبوبة و وضع انسان آخر اذنه على طرفه الاخر و تصوت فيها بصوت عال سمعه ذاك الآخر دون غيره من الحاضرين فلو لم يكن لوصول الهواء المنضغط دخل في السماع لكان الباقيون سامعين لذلك الصوت ايضا .

الرابعة ان الصوت يميل مع الريح لان الصوت يسمعه الانسان الذي يكون في جهة تهب الريح اليها دون من هو في الجهة المقابلة لها وما ذالك الا لان الهواء يوصل الصوت اليه ولا يوصله اليه .

قوله : وفيه نظر لان الصوت الخ - الجواب ان الجدار يتكيف بالصوت كالهواء ولا يلزم نفوذ الهواء فيه مع انه ممكن ، واشكال الحروف والكلمات ليست كاشكال المرئية حتى يمتنع بقائها عند تغير الجسم المتكيف بها ، و اطلاق الشكل عليها على سبيل التجوز .

قول المصنف : وهى قوة مودعة الى قوله بذلك - ليس فى سائر الشروح ، والشارح العلامة لم يأت به فى الشرح ايضاً ، فكانه زيادة من النسخ ، ويمكن ان يكون هو الشرح من الشارح سقط اقول من القلم وخط النسخ فوقه بالقلم .

قوله : بعد تلاقيهما بتلك - اى بعد تلاقي العصبتين بتلك القوة المودعة فى الملتقى الذى تلك القوة فيه اكثر ويسمى ذلك الملتقى بمجمع النورين ، والتقاءهما على سبيل التقاطع بحيث يبتدى احدهما من جانب الدماغ الايمن وينتهى الى الحدقة اليسرى ويبتدى الاخرى من جانب الدماغ الايسر وينتهى الى الحدقة اليمنى .

قوله : وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة - عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة ، وراجع الى خروج الشعاع عند الرياضيين وعند المصنف فى هذا الكتاب على ما يأتى عن قريب ، ويمكن ان يكون مختار المصنف ان تحقق الابصار بكلا الامرين تأثر الحدقة وخروج الشعاع كما يشعر به الباء فى قوله : بخروج الشعاع ، واما فى الله تعالى فراجع الى صفة زائدة على الذات مغايرة للعلم عند الاشاعرة و الى العلم بالمبصرات عند غيرهم .

قول الشارح : وذهبت الاشاعرة الخ - يعنى وذهبت الاشاعرة تبعاً للرياضيين الى ان الابصار فينا معنى زائد على تأثر الحدقة هو خروج الشعاع وغيره ، ولا يبعد ان يكون فى الشرح سقط كثير .

قوله : شرائط الادراك - اى شرائط الادراك بالبصر الذى هو الابصار .

قوله : اوفى حكم المقابل - كوجه الانسان الذى يراه فى المرآة .

قوله : لوقوع التفاوت الخ - فيه ان هذا المقدار من التفاوت لا يوجب ابصار بعض الاجزاء الذى يقع عليه عمود المثلث دون باقى الاجزاء الذى يقع عليه ضلعا المثلث ، والحاصل ان الشارح العلامة وافق الاشاعرة فى ان السبب فى رؤية الكبير صغيراً عن بعد هو رؤية بعض الاجزاء دون بعض الا ان الاشاعرة يقولون ان جميع اجزاء المرئى متساوية فى الشرائط والشارح يقول ليس كذلك بل يتفاوت الاجزاء بحسب القرب والبعد من الحدقة فيكون القريب مرئياً دون البعيد ، وهذا

خطاً ظاهر ، وليس هو سبباً لذلك ، بل السبب على القول بخروج الشعاع المخروطى هو ان زاوية المخروط التى هى عند الحدقة كانت اوسع اذا كان المرئى اقرب من الحدقة فيرى اكبر وكانت اضيق اذا كان المرئى ابعد منها فيرى اصغر ، و تفصيل الكلام يطلب من المطولات .

قوله : ويتحقق التفاوت الخ - يعنى تفاوت اجزاء المرئى فى القرب والبعد من الحدقة يتحقق ويعلم من فرض خروج هذه الخطوط الثلاثة منها الى المرئى لان الخط الشعاعى الواصل الى كل من الطرفين اطول من الواصل الى الوسط .

قوله : ضلعا مثلث - اى مثلث مسطح ان كان المرئى خطا و اما ان كان سطحاً فكان الشعاع الخارج من الحدقة على شكل مخروط قاعدته اقصر من اطرافه .

قوله : لانه يوتر الحادة - يعنى يصير وتر لكل من الزاويتين الحادتين اللتين يكتنف بكل منهما احد الضلعين ونصف القاعدة ، و وتر المثلث كل ضلع منه باعتبار وقوعه فى مقابل زاوية من زواياه الثلاث ، و وتر الزاوية الحادة اقصر من وتر الزاوية القائمة وهو اقصر من وتر الزاوية المتفرجة فى مثلث واحد تقوم احدى زواياه تارة وتفرج اخرى .

قوله : يوتر ان القائمة - يعنى هما يوتران زاويتين قائمتين احدهما فى جانب من الخط العمود والاخرى فى جانب آخر منه .

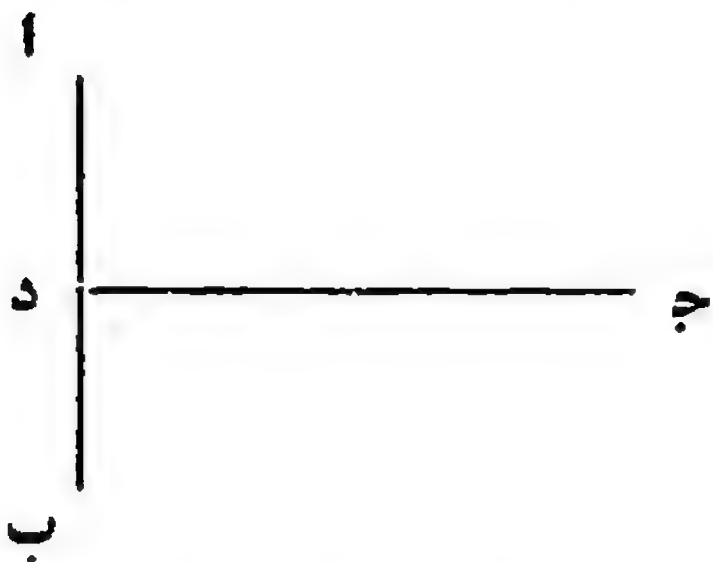
قوله : يختلف الناس فى كيفية الابصار الخ - الاقوال فى كيفية الابصار ترتقى الى سبعة :

القول بخروج الشعاع المنشعب الى ثلاثة اقوال : هى القول بان الشعاع الخارج من العين على شكل مخروط مصمت رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئى ، والقول بان المخروط مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التى عند الحدقة مجموعة ثم تمتد متفرقة الى المرئى كلما تقرب منه يزداد تفرقها ، و القول بان الشعاع الخارج خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المرئى تحرك على سطحه بسرعة فيتشكل مخروطاً ، وهذه الثلاثة مذاهب الرياضيين .

الرابع مذهب الطبيعيين وهوان الابصار بانطباع صورة المرئى فى العين وتأديها الى مجمع النورين عند مقابلته لها .
الخامس مذهب طائفة من الفلاسفة وهو ان الجسم الشفاف الواقع بين العين والمرئى يتكيف بالشعاع الكائن فى العين ويصير بذلك آلة للابصار .
السادس مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردى صاحب الاشراق وهو ان الابصار باشراف من النفس الى المرئى بمعنى ان النفس يقع لها علم حضورى بالمرئى عند المقابلة وحصول سائر الشرائط وارتفاع الموانع كعلم النفس بالقوى والاعضاء والإشعاع ولا انطباع عنده .

السابع مذهب صدر المتألهين صاحب الاسفار الذى تقبله الحكيم السبزواري بقبول حسن وهو ان الابصار بانشاء النفس صورة مماثلة لصورة المرئى فى عالم مثالها ومرتبة خيالها عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الانطباع ان وقوع الصورة وانطباعها فى الحاسة بتأثير النفس فى مذهبه كما ان التخيل هو وقوع الصورة فى الحس المشترك بفعل المتخيلة وايرادها اياها فيه وفى مذهب الانطباع بتأثير المبصر الخارجى .

قوله : انعكس عنه الى كل ما نسبته الخ - يعنى انعكس الشعاع من المرئى الصيقلى الى كل جسم نسبته اليه فى الوضع والمحاذاة كنسبة العين اليه فى ذلك فاذا وضعت المرآة فى مقابل العين بحيث يكون الخط الشعاعى الخارج اليها قائما عليها انطبق الخط الشعاعى المنعكس على الخط الشعاعى الخارج من العين الى المرآة وحدثت زاويتان قائمتان فى جانبي الخط يكتنف على احدهما هذا الخط وخط

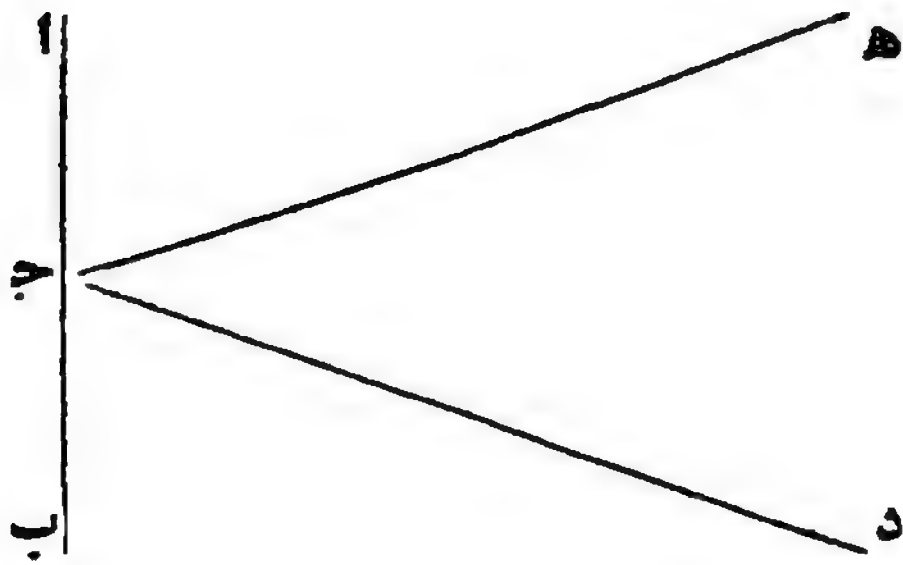


آخر واقع على نصف السطح من المرئى الصيقلى ويكتنف على الاخرى هذا الخط وخط آخر واقع على نفسه الآخر ولم تحدث زاوية أخرى للانطباق وليتصور ذلك من هذا الشكل وليكن خط (ا . ب)

ما وقع على سطح المرآة وخط (ج - د) ما خرج من العين وانعكس على نفسه .

والمدرك اى الناظر فى المرآة يبصر حينئذ وجهه فنسبة الوجه الى المرآة المرئية كنسبة العين اليها بل تؤخذ النسبتان بحسب الحقيقة فى هذه الصورة من العين الى المرآة و من المرآة الى العين لانطباق الخطين الخارج و المنعكس ، والمراد من الخط الشعاعى هو سهم المخروط الممتد من رأسه الى وسط قاعدته .

واما اذا وضعت المرآة بحيث يقع الخط الشعاعى الخارج اليها مائلا عليها فينعكس الى كل جسم وضعه بالنسبة الى المرآة كوضع العين بالنسبة اليها وتحدث زاويتان يكتنف على احدهما الخط الشعاعى الخارج وخط واقع على سطح المرآة ويكتنف على الاخرى الخط الشعاعى المنعكس وخط آخر واقع على سطح المرآة وهاتان الزاويتان حادثان متساويتان دائما على ما بين فى مظانه تسميان بزاويتي الشعاع والانعكاس وزاوية اخرى يكتنف عليها الخطان الخارج و المنعكس وهذه يمكن ان تكون حادة او قائمة او منفرجة ومجموع الثلاث يساوى القائمتين ، والمدرك يبصر حينئذ ما ينتهى اليه الخط المنعكس وهو قد يكون شيئا من وجهه وقد يكون شيئا آخر خارجا من وجهه .



و ليتصور ذلك من هذا الشكل وليكن خط (ا - ب) ما وقع على سطح المرآة وخط (د - ج) ما خرج من العين الى المرآة وخط (ج - هـ) ما انعكس من المرآة الى ذلك الشيء .

قوله : شعاع الى العين - لو حذف لفظة الى العين لكان اولى .

قوله : وهو باطل لان الصورة الخ - يعنى لو انطبعت صورة الجسم المرئى فى المرآة ثم من المرآة فى العين لزم ان لا يتغير وضعه بتغير وضع الراى الناظر فى المرآة ولا يتحرك بتحركه اذا كانت المرآة ثابتة ولكننا نرى اذا كانت المرآة ثابتة ونظرنا الى جسم فى المرآة ثم تحركنا يتحرك المرئى فى المرآة بتحركنا وليس ذلك الا لتحرك الخط المنعكس التابع للخط الخارج التابع لنا فى الحركة

قوله : بواسطة الروح المصوب - هذا هو المسمى بالروح البخارى الذى فى غاية اللطافة والرقّة .

قوله : خيال بانفراده - الخيال والخيالة بفتح الخاء كل صورة متمثلة فى الذهن او الخارج ، فى النوم او اليقظة ، فى جسم صيقل او فى غيره .

المسألة الرابعة عشرة

(فى انواع القوى الباطنية المنطقية بادراك الجزئيات)

قول الشارح : فترك صورة انسان الخ - وكذا غير ذلك مما له حقيقة فى الخارج .

قول المصنف : المبرسم - عطف على القطرة الا ان الرؤية فى الاول مضاف الى المفعول و هنا الى الفاعل ، و المبرسم على صيغة المفعول من عرضه البرسام و هو المرض المسمى بذات الجنب اذا اشتد يرى صاحبه صورا و اشكالا ليس لها وجود فى الخارج .

قول الشارح : انى باعتبارها تحكم النفس الخ - خبر لهى بعد خبر .
قوله : وهذا كلام ضعيف - ان كان مراد الشارح العلامة ان اصل قاعدة امتناع صدور الاثرين عن الواحد من حيث هو واحد من دون واسطة ضعيف كما انكرها المتكلمون فقد مر الكلام فيه فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وان كان كلامه فى الصغرى وعنى ان الحس المشترك ليس واحدا حقيقيا بل له جهتان و حيثتان باحدهما يقبل و بالآخرى يحفظ فليس فيه كثير اهمية اذ مرادهم اثبات القوتين سواء فرضناهما لموجودين او لموجود واحد ، اما كتاب الاسرار فلم اظفر انا به الى الان .

قوله : ولهم خلاف فى ان المذكرة الخ - اعلم ان استعادة المعانى الغائبة فى الحافظة ليست الا الادراك ثانيا فلاستعادة انما هو عمل الوهم كما ان القوة العاقلة تدرك الكليات وتستعيد منها خزيتها عند الحاجة اليها لكن الاستعادة

باستعانة الحافظة اذ لو لم يستثبت المعانى لم يقدر الوهم على الاستعادة فالتذكر هو ادراك الوهم المعنى المحفوظ فى الخزينة و استحضاره بعد ادراكه الاول فالوهم هو المدرك وتلك القوة هى الحافظة فليس التذكر عملاً غير الحفظ والادراك ثانياً كقاتوهم من ذهب الى تغاير الحافظة والمذكرة وجعل القوى سناً .

قوله : باعتبار استعمال الحسن لها - فى بعض النسخ باعتبار استعمال الوهم لها

وهذا هو الصحيح



الفصل الخامس

(في مباحث الالهراض التسعة)

الاول منها الكم

المسألة الثالثة

(في خواص الكم)

قول الشارح : يوجد فيه شيء غير شيء - أي يكون الشيء بحيث يمكن ان يشار الى شيء منه دون شيء آخر منه من دون انفكاك فيه وهذا المعنى من لوازم المقدار ، والمعنى الثاني لقبول القسمة هو استعداد الشيء للافتراق والانفكاك وهذا المعنى من لوازم المادة لامن لوازم المقدار لان المقدار متصل في ذاته والشيء لا يقبل ما يقابل ذاته اذا القبول يعتبر فيه بقاء القابل والافتراق لو عرض على المتصل في ذاته لم تبق ذاته .

قوله : على ما سلف البحث فيه - في المسألة السابعة من الفصل الاول .

قوله : امكان وجود العاد - العاد في اصطلاح اهل الحساب هو العدد الذي يفنى عددا اكثر باسقاطه عنه مرات و لا يبقى من الاكثر شيء كالاثني الذي يفنى العشرة مثلا اذا اسقط عنه خمس مرات وكذا الاربعة والخمسة بالنسبة الى العشرين ، والواحد وان كان له هذه الصفة بالنسبة الى جميع مراتب الاعداد الا انه ليس بعدد ، والكم المتصل يمكن ان يكون له عاد بالعرض لانه اذا تجزى باجزاء فرضية كقطعة خشب يقسم الى عشرة اجزاء يعرض عليه الكم المنفصل فيوجد له العاد بالعرض كما للمنفصل العارض بالذات .

قوله : او عارضها كالاسود الحال في المطح - ان هذا المثال غير لائق

بالمقام لان السواد وامثاله ليست من الكيفيات العارضة على الكميات مع ان حلول السواد في السطح غير معقول لان السطح كما انه نهاية الجسم باعتبار مقداره نهاية اللون الحال في الجسم ايضا ونهاية اللون لا يمكن ان يتكيف باللون كما ان نهاية الجسم لا يمكن ان يكون جسما ، نعم ان العامة يقولون ان هذا السطح اسود ولكنه تسامح في امر السطح لا يدرونه هم والخاصة يعلمونه ، فالمثال الحق للعارض على الكميات هو الكيفيات المختصة بالكميات كالشكل والخلقة والزوجية والفردية على ما يأتى في المسألة السابعة والعشرين من مبحث الكيف .

قوله : او ما يجامعه في المحل - كالسواد الحال في الجسم المجامع للجسم التعليمي الحال فيه ، وقدمر ما يناسب هذا في المسألة الرابعة من الفصل الاول .

قوله : او ما يتعلق بما يعرض له الخ - قدمر لهذا تفصيل في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

والحاصل ان الكم بالعرض اما معروض الكم بالذات او عارضه او مجامعه في المحل او ما يتعلق بمعروضه او عارضه او مجامعه .

المسألة الرابعة

(في احكام الكم)

قول المصنف : ويعرض ثانى القسمين فيهما لاولهما - اى ويعرض الكم المنفصل الذاتى للكم المتصل بقسميه الذاتى والعرضى ، وكان ينبغى ان يجعل قوله وهو ذاتى وعرضى في هذه المسألة لامن المسألة السابقة .

اعلم ان الكم المنفصل اى العدد كالاضافة يعرض لجميع الاشياء حتى الواجب تعالى باعتبار انه موجود في الموجودات كما قال تعالى : ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الخ وحتى انه يعرض لنفسه فيقال عشرة آلاف مثلاً فان الالف اعداد عرضت لها عشرة .

قول الشارح : وايضا الزمان متصل بذاته الخ - هذا مثال لعروض الكم

المتفصل للكم المتصل العرضى فان الزمان له اعتباران فانه من حيث هو هو كم متصل ذاتى ومن حيث انه عارض على الحركة العارضة على المسافة كم متصل عرضى اذ المسافة التى هى السطح باعتبار وقوع الحركة عليها كم متصل ذاتى والزمان عارض عليها بواسطة الحركة .

قوله : بالمسافة ايضا - اشارة الى الاعتبارين يعنى ان الزمان كما يعرض له التقدير اى الكم المتفصل بذاته على ما اشار اليه بقوله : وكذا الزمان يقسم الخ يعرض له بالمسافة ايضا

قوله : ان انواع الكم المتفصل يقوم الخ - هذا يناهى ما مر فى المسألة العاشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول من قوله : ان العدد انما يقوم بالوحدات لا غير .

قوله : فحصول التقويم والقابلية الخ - اى حصول التقويم فى انواع الكم المتفصل وحصول القابلية فى انواع الكم المتصل يقتضى انتفاء التضاد بين الانواع من كل منهما ، وكذا حصول قابلية الكم المتصل للكم المتفصل كما مر يقتضى انتفاء التضاد بين المتصل والمتفصل .

قوله : موضوع قريب مشترك - اى لا يمكن ان يعرض الثلاثة والخمسة مثلا على سبيل التعاقب على موضوع قريب واحد اذ بزوال الثلاثة ينتفى موضوعها ويحصل موضوع آخر ، وانما قيد الموضوع بالقرب لان العدد له موضوع قريب هو اشخاص المعدودات وموضوع بعيد هو الجسم من حيث هو جسم مثلا ولاشبهة ان الثلاثة والاربعة والخمسة وكذا سائر مراتب الاعداد عارضة على الجسم كل فى عرض الاخر فللاعداد موضوع بعيد مشترك هو الجسم مثلا .

قوله : وكذا المتصل فان الجسم الخ - اى لا يمكن عروض الخط على ما يعرض عليه السطح وكذا عروض السطح على ما يعرض عليه الجسم التعليمى كل ذلك بلا واسطة ، واما عروض المتصل والمتفصل على موضوع واحد دفعة او على سبيل التعاقب بان يعرض المتفصل بحسب القسمة الوهمية على المتصل فممكن

ولكن هذا لا يوجب التضاد بينهما لان المتضادين كما يمتنع حاولهما في محل واحد معا يمتنع عروض احدهما على الآخر .

قول المصنف : ويوصف بالزيادة الخ - قال صاحب الشوارق والسبب في ذلك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد الضدين عن الضد الاخر والضعف عبارة عن قربيه منه كما يقال هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة فان معناه ان هذه الحرارة ابعد بالقياس الى البرودة من تلك الحرارة وتلك الحرارة اقرب الى البرودة من هذه الحرارة وكذا الحال في قولنا هذا السواد اشد من ذلك السواد فان معناه ان هذا ابعد من البياض وذلك اقرب اليه الى غير ذلك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف في شيء فرع تحقق التضاد فيه بخلاف الزيادة والكثرة ومقابلتهما فتدبر .

قول الشارح : والفرق بين الشدة الخ - توضيحه ان الكثرة والقلّة يتحققان بالنسبة الى العدد اى يوصف العدد بهما فيقال هذا العدد كثير وذلك العدد قليل ، والزيادة والنقصان يتحققان بالنسبة الى الكم المتصل فيقال مثلاً هذا الخط زائد وذلك الخط ناقص ، وكل نوع من انواع الكم المتصل يعتبر الزيادة و النقصان بين افرادة لا بالنسبة الى نوع آخر فلا يقال هذا الخط زائد على ذلك السطح وهكذا السطح والجسم ، بل يقال هذا الخط زائد على ذلك الخط وهذا السطح زائد على ذلك السطح وهذا المقدار من الجسم زائد على ذلك المقدار من الجسم وهذا الزمان زائد على ذلك الزمان ، وكذا من جانب النقصان ، ففي ذلك كله يكون حقيقة الزائد والناقص واحدة خطأ اوسطها وجسماً ، وكذا القليل والكثير في العدد، فمراده بالاصل الموجود هو معروض القلة والكثرة ومعروض الزيادة والنقصان فان العدد القليل والعدد الكثير حقيقة واحدة وكذا الخط الزائد والخط الناقص حقيقة واحدة وهكذا السطح الزائد والناقص والجسم الزائد والناقص .

اقول : هذا صحيح في غير العدد اذ قدمر في المسألة العاشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول ان مراتب الاعداد انواع مختلفة .

قوله : بخلاف الشدة - اى ليس حقيقة الشديد والضعيف واحدة فان الشديد

من الحمرة مثلا حقيقة ونوع و الضعيف منها حقيقة اخرى و بيان ذلك يأتي في المسألة السادسة من مبحث الكيف .

قول المصنف : وانواع المتصل القار الخ - اعلم ان الجسم التعليمي الذي هو الطول والعرض والعمق والسطح الذي هو الطول والعرض فقط والخط الذي هو الطول فقط موجودة في الخارج و كل موجود بلحاظ انه موجود له اعتبار بشرط الشيء مع ان الامور المادية مشروطة بالمادة ايضا في الخارج فلها في الوجود الخارجي من الاعتبارات الثلاثة اعتبار بشرط الشيء فقط ، واما في العقل و بحسب مفاهيمها الكلية فلها الاعتبارات الثلاثة كسائر الطبايع الكلية ، واما بحسب الخيال وتصورها جزئية فهي تابعة لما في الخارج تقع في الخيال صورها الجزئية الماخوذة من الخارج ولكن النفس لها قدرة ان يلاحظها في صقع الخيال من غير التفات الى محالها و موادها واعراضها وهذا معنى اللابشرط لهذه الاشياء في وجودها الخيالي ، وهي بهذا الاعتبار موضوعات للعلوم الرياضية التي تسمى بالعلوم التعليمية والتعاليم لان الفلاسفة كانوا يبتدؤون بها في تعليم الفلسفة رياضة لاذهان المبتدئين و تقويما لافكارهم فان للرياضيات هذا الشأن والتأثير ، ولذلك اطباء النفوس يأمررون من في فكره اعوجاج ان يشتغل اولا بالرياضيات محضا ثم يشتغل بغيرها ، وايضا كان غرض الفلاسفة من ابتدائهم بالرياضيات حين التعليم تأنيس النفوس باليقينيات و تبعيدها عن الغلط اذ هي علوم دقيقة يقينية مبتنية على بديهيات توافق عليها العقل والوهم ، وعلى هذا فعلى المحصلين ان لا يتجاوزوا الى غيرها من العلوم مالم يمارسوا مسائلها كما ان عليهم ان لا يتجاوزوا الى سائر العلوم مالم يزكوا نفوسهم من مساوي الاخلاق بتعلم علمها ، وكلا الامرين من وصايا السابقين فاحتفظوا عليها كي تكونوا من الفائزين .

قول الخارج : وقد تؤخذ باعتبار آخر - هو ما في كلام المصنف الاتي .

قول المصنف : وان كانت تختلف الخ - يعني يخالف الجسم التعليمي السطح والخط في انه يمكن تخيله بشرط لادونهما لان السطح والخط حيث انهما لا يتحققان

الا عند نهاية الجسم والسطح في الخارج وفي الخيال فلا يمكن تخيلهما بشرط لانهما اذا التقيد بعدم شيء ينافي وجوده نعم يمكن قطع النظر عن الجسم والسطح كما امر بيانه فالخط و السطح اما ان يتخيلا بشرط الشيء الذي هو غير متفك عنهما و اما ان يتخيلا لا بشرط شيء بان لا يلتفت الى ذلك الشيء ولا يمكن اخذهما بشرط لان محلها ، واما الجسم التعليمي فيتخيل بكل من الاعتبارات الثلاثة ، و اما النقطة فهي كالخط والسطح في عدم امكان تخيلها بشرط لا الا انها ليست تعليمية .

قول الخارج : كون الجسم تعليميا الخ - في هذا الكلام مسامحة اذ ليست مفارقة الجسم التعليمي للسطح والخط باعتبار كونها تعليمية بل بذلك الاعتبار الاخر **قوله : لافتقاره الى برهان -** اي التناهي عارض من عوارض الجسم لان ثبوته للجسم يفتر الى البرهان كما مضى في المسألة الاولى من الفصل الثالث .

قوله : ولان المطحين اذا التما الخ - توضيحه ان التقاء السطحين عند تلاقي الجسمين اما بالاسر واما لا بالاسر والاول يلزمه التداخل و هو محال لان الالتقاء بالاسر هو التقاء كل جزء من الملتقيين بكل جزء من الملتقى الاخر والثاني يلزمه انقسام السطح في جهة ثالثة غير جهة الطول و العرض ايضا و هذا خاف لان ما فرضناه سطحا ليس بسطح بل جسم لان المنقسم في الجهات الثلاث هو الجسم فاذا كان الفرضان محالان فوجود السطح محال ، و كذا الكلام في التقاء الخطيين و التقاء النقطتين .

والجواب ان الالتقاء انما هو بالاسر ولا يلزم التداخل المحال لان التداخل المحال هو تداخل الابعاد والسطح ليس له بعد ثالث غير الطول والعرض فالسطحان يجتمعان ولا يشغلان بعدا اصلا فلا يلزم التداخل المحال .

قوله : وهو ثغنه - اي احد ابعاد الجسم هو ثخن الجسم ، وفي بعض النسخ وهو الجهة اي عدم احد ابعاد الجسم هو الجهة وهذا اصح .

قوله : ان اتصالا - بان يكون الجسمان ما يعين فينعدم السطحان بامتزاجهما .

قوله : وان العدم المطلق الخ - يعنى ان المجردات حيث انها ليس فيها الكمية التى هى مناط الاتصاف بالنهاى واللاتناهى تتصف بعدم التناهى عدما مطلقا لا باعتبار الملكة فهى غير متصفة بالنهاى ولا باللاتناهى الذى يقتضى شأنية المتصف به للاتصاف بالنهاى كالجدار الذى لا يتصف بالعلم ولا باللاعلم الذى هو الجهل ، وتقدير العبارة ان عدم التناهى عدما مطلقا يصدق على المجرد الذى سلب عنه التناهى الذى لا يصدق باعتباره ان ذالك المجرد متناه ، هذا فى الكم المتصل ، واما المنفصل فيتصف المجردات به كما يقال : العقول العشرة فتتصف بالنهاى العدى .



الثاني من الاعراض التسعة الكيف

المسألة الثالثة

(في اقسام الكيفيات المعسوسة الى افعاليات واقفالات)

قول الشارح : ان كانت راسخة - كصفرة الذهب وحلاوة العسل ورطوبة الماء
قوله : لانفعال الحواس عنها اولا - يعنى ان الحواس فى اول الالتفات
تدرك غالبا تلك الكيفيات .
قوله : غير راسخة - كصفرة الوجع وحمرة الخجل وحرارة الماء المسخن
ورائحة الدم وحموضة الحصرم اذا كان على الشجر .

المسألة الرابعة

(في مقارنة الكيفيات المعسوسة الاشكال والمزاج)

قول الشارح : والملاقى لذلك التقطيع الخ - اى الاجزاء المدورة التى
تلاقى ذلك التقطيع و تملأه هى الاجزاء الحلوة ، و فى بعض النسخ المتلاقى ،
والاصح المتلافى بالفاء كما فى بعض الشروح .
قول المصنف : والمزاج لعمومها - يعنى ان الكيفيات المحسوسة مقارنة
للمزاج لانها اعم منه اذ هى توجد فيما لا يوجد المزاج كالسائط والاعم مغاير للاخص
فليس المزاج نفس مجموع الكيفيات الموجودة فى المركب على ما هو مذهب بعض
الاولائل وان كان هو من الكيفيات فتأمل .

قول الشارح : فاللون والطعم الخ - يعنى ان اللون والطعم اللذان هما من
الكيفيات المحسوسة ليسا من الملموسات اذ اللون مبصر والطعم مذوق وكذا غيرهما
هما ليس بملموس والمزاج من الملموسات لانه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة فينتج من الشكل الثانى ان اللون والطعم ليسا بالمزاج .

قوله : وان كان تابعا له الخ - يعنى ان اللون والطعم وغيرهما من الكيفيات التى تحصل فى المركب ولا تكون من الملموسات وان كانت تابعة للمزاج الحاصل فيه لكن التابع مغاير للمتبوع .

اقول : ان الشارح العلامة رحمه الله لم يأت فى الشرح بما اشار اليه المصنف ، بل اتى لاثبات مغايرتها للمزاج بدليل الاختلاف والتغاير فى المحمول ايضا .

المسألة الخامسة

(فى البحث عن الملموسات)

قول الشارح : اظهر عند الطبيعة - يعنى ان الكيفيات الملموسة اظهر من سائر الكيفيات المحسوسة عند طبيعة الاحساس فالمدرك اذا خلى و طبعه ولم يكن فى قصده ادراك محسوس خاص اذا لاصق جسما يظهر له اولا كيفيته الملموسة ثم سائر الكيفيات فلذلك سميت الملموسات اوائل المحسوسات كما سميت الكيفيات الاربع الملموسة : الحرارة والبرودة و الرطوبة و اليبوسة اوائل الملموسات اذ هى تدرك اولا عند اللمس ثم تدرك سائر الكيفيات الملموسة بواسطتها .

قوله : لعمومها بالنسبة الخ - يعنى لا يخلو حيوان كائنا ما كان من حاسة اللمس بخلاف سائر الحواس كما لا يخلو جسم بسيط كان او مركبا من الكيفية الملموسة بخلاف سائر الكيفيات ، والسر فى ذلك ان الحيوان لا يتم امر حياته و معاشه بجلب الملائم و دفع المنافر الا بان يكون حاسة اللمس فى ظاهر جميع بدنه منتشرة .

قوله : دون العكس - هذا خلاف التحقيق لان المراد بالفعل ان كان اعطاء كل صورة من الصور العنصرية اثرها للمادة فكل من العناصر فاعل بصورته لكل مادة من مواد العناصر الباقية ومتفعل بمادته من كل صورة من صور العناصر الباقية اذ لولا ذلك لما حصل التشابه فى المزاج ، وان كان المراد به كسر السورة فكل من الحرارة والبرودة تنكسر سورتها بالآخرى وكذا الرطوبة واليبوسة ، وقدمنى

بيان ذلك مشروحا في تعليقات المسألة الثالثة من الفصل الثاني .

قوله : كاللطافة والكثافة الخ - كل اثنين من هذه الثمانية على الترتيب متضادان ، وعدّ منها ايضاً اللين والصلابة ، الخشونة و الملاسة ، الغلظ والرقّة .

قوله : بينهما غاية التباعد - اذا كانت كل منهما في عنصرها الخاص بها .

قوله : تطلق على معان - وقد عدّوها معنى رابعا هو الحرارة الحاصلة من الحركة .

اقول : كون كل من هذه الحرارةات الاربع حقيقة مخالفة للباقية يناهى تمثيلهم بها للمعلول الواحد النوعى بالنسبة الى العلل المختلفة كما مرفى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول عند قول المصنف ، وفي الوحدة النوعية لاعكس .

قوله : و الجمهور يطلقون - اى جمهور الناس .

قول المصنف : و هما مفايرتان للين والصلابة - انما قال ذلك دفعا لتوهم انهما هما ، والفرق بين الرطوبة واللين انها لا بد فيها من السيالان والميعان دونه ، وبين الصلابة واليبوسة ان الاولى لا بد فيها من عدم الانغمار دون الثانية ، و النسبة بين كل اثنين عموم مطلق فكل ما كان رطبا فهو لين دون العكس و كل ما هو صلب فهو يابس دون العكس فالهواء رطب ولين والشمعة التى تسخن قليلا لينة غير رطبة والحديد صلب ويابس وتلك الشمعة يابسة غير صلبة هذا ، و اما اللين على ما فسرّه الشارح من انه يكون للجسم به قوام غير سيال فبينه وبين الرطوبة تباين و على هذا فالهواء رطب غير لين كما ان تلك الشمعة لينة غير رطبة ، و اما الصلابة و اليبوسة فبينهما عموم مطلق البتة اذ لا يمكن ان يكون الجسم صلبا غير يابس .

قول الشارح : لما كان الثقل والخفة الخ - يعنى لم يكن المصنف رحمه الله بصدد ذكر غير الاوائل من الملموسات ولكن لما كانت الخفة اثر الحرارة والثقل اثر البرودة بحث عنهما .

قوله : واعلم ان كل واحد منهما الخ - الثقل اما مطلق واما مضاف وكذا

الخفة كما في عبارة المتن ، والثقل المطلق هو الأرض والمضاف هو الماء والخفيف المطلق هو النار والمضاف هو الهواء ، و عبر عنهما الشارح بالحقيقي ، والإضافي ، والإضافة أما ان تلاحظ باعتبار الحركة وأما ان تلاحظ باعتبار المتحرك .

بيانه ان الثقل المضاف هو ما في طبعه اذا خرج عن مكانه ان يتحرك نحو المركز ويقف بطبعه حيث تكون المسافة بينه وبين المحيط المراد به سطح كرة النار المحذب اكثر من المسافة بينه وبين المركز هذا تفسير الثقل المضاف باعتبار الحركة ، وأما تفسيره باعتبار المتحرك فهو ما يكون الثقل المطلق سابقا له في الحركة الى المركز بحيث يصل هو الى نفس المركز و يقف هو ، ودونه ، و أما الخفيف المضاف بالاعتبارين فهو يفسر كما يفسر الثقل المضاف الا ان يبدل المحيط في كل مورد في العبارة بالمركز و يبدل المركز بالمحيط ، و هذا مراد المصنف بقوله : ويقال ان بالإضافة باعتبارين .

اعلم ان الجسم الكروي له مركز ثقل ومركز حجم ، والاول هو نقطة فيه اذا قطع الجسم من اى جهة بنصفين على سطح مستو مارا بتلك النقطة كان النصفان متساويين في الوزن سواء كانا متساويين في المقدار ام لا ، والثاني هو نقطة فيه يكون الخطوط الخارجة منها الى المحيط في جميع الجوانب متساوية ، وبين المراكزين عموم من وجه فان الجسم الكروي اذا كان جميع اجزائه من حقيقة واحدة كالماء مثلا ينطبق المركزان وأما اذا كان بعض اجزائه من الخشب وبعضها من الحديد مثلا يختلف المركزان من حيث الموضع ، والمراد بالمركز ههنا هو مركز الثقل فاذا كان منطبقا على مركز الحجم فلاشكال ، وأما اذا لم يكن فواجب على قاعدة اقتضاء الثقل ان ينطبق مركز ثقل الأرض على مركز العالم دون مركز حجمها ، وهذا خلاف ظواهر كأمات القوم من ان مركز الأرض هو مركز العالم اذ وحدة السياق تقتضى ان يكون المراد بمركز الأرض مركز حجمها لان المراد بمركز العالم مركز حجمه قطعا .

قوله : وقد يعرض له ان يتحرك الخ - اى قد يعرض للهواء الذى هو الخفيف

المضاف ان يتحرك عن المحيط الى المركز وذلك اذا يقسره قاسر ويدخله في مكان النار ، او ان يتحرك عن اعالي كرتة الى اسفلها وهذا اظهر .

قوله: فهو عند المحيط الخ - اي الهواء ثقيل بالاضافة الى النار و خفيف بالاضافة الى الماء والارض كما ان الماء خفيف بالاضافة الى الارض ثقيل بالاضافة الى الهواء والنار ، وحاصل الكلام الى هنا ان الخفيف ما يتحرك بطبعه نحو المحيط سواء وصل به فيكون مطلقا ولا فيكون مضافا والثقل ما يتحرك نحو المركز كذلك

قول المصنف : والميل طبيعي الخ - سيأتي انشاء الله تعالى في مبحث الحركة بيان هذه الاقسام .

قول الشارح : الموانع الخارجية والداخلية - الموانع الخارجية هي القوام الذي يتحرك الجسم فيه ويعبر عنه بالمعاقق الخارجية فكلما كان اغلظ كان اكثر منعا للمتحرك وكانت الحركة ابطأ وكلما كان ارق كان اقل منعا له وكانت الحركة اسرع ، والموانع الداخلية هي الطبيعة ويعبر عنه بالمعاقق الداخلية وهي تمنع القوة القسرية الحاصلة في المقسور وتدافعها حتى تضمحل ويرجع الجسم الى حركته الطبيعية او السكون فكلما كانت الطبيعة اكثر كان منعها للقوة القسرية اكثر وكلما كانت اقل كان لها اقل ، وسيأتي بيانها عن قريب

قوله : و هو ميله العرضي - اي خرق الهواء بسبب الحجر هو الميل العرضي له ، وفيه تجوز لان الخرق متفرع على الميل لاهو نفس الميل اذ هو كيفية في الجسم والخرق انفعال في القوام الذي تقع فيه الحركة يتبعه تغير الوضع .

قوله : بل يكون الجسم ابدا الخ - اي الجسم المتحرك بالقوة القاسرة ، ولكن يمكن ان يكون الجسم على صرافة الميل الطبيعي حينما يتحرك بطبعه ولا قاسر ، ولا يمكن ان يكون على صرافة الميل القسري لان القسر لا يتحقق من دون الطبيعة فمتى تحقق فالميل الطبيعي موجود ولو ضعيفا لوجود الطبيعة لما يأتى عن قريب .

قوله : هذا اشارة الى الدليل الخ - وبعبارة اخرى اشارة الى الدليل على

انه لا حركة قسرية حيث لا ميل طبيعي .

قوله : ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة الخ - يعنى ان المتحرك بالحركة القسرية اذا كان خاليا عن المعاوقة الداخلية التى هى من الطبيعة، وهذا البرهان نظير البرهان الذى اقيم على وجوب القوام الذى هو المعاوق الخارجى للمتحرك بالطبع وامتناع الخلا فى المسألة العاشرة من الفصل الاول ، وهنا اقيم على وجوب الطبيعة وميلها الذى هو المعاوق الداخلى للمتحرك بالقسر ، واطلاق المعاوق على كل من الطبيعة والميل المعلول لها صحيح ، و يجب هنا فرض وحدة القوة القاسرة والمقسور والمسافة والقوام الذى يتحرك فيه الجسم المقسور ، و نتيجة ما هنا وما هنالك وجوب المعاوق الخارجى فى الحركة الطبيعية ووجوب المعاوق الخارجى والداخلى معا فى الحركة القسرية ، و اما الحركة الارادية من حيث المعاوق فحكمها حكم القسرية لان المتحرك حقيقة هو البدن وهو مقسور النفس فى حركته

قول المصنف : و عند آخرين هو جنس الخ - اعلم ان الميل كالحركة التى هى معلوله ينقسم الى الذاتى والعرضى ، والميل العرضى كميل جالس السفينة التابع لميلها كحركته ، والميل الذاتى عند الحكماء ينقسم الى ثلاثة اقسام كما مر ، ثم الميل الطبيعى ينقسم الى اقسام باختلاف الطبائع فالميل المعلول لطبيعة الارض مثلا قسم غير الميل المعلول لطبيعة النار ، وكذا الميل النفسانى ينقسم الى اقسام باختلاف النفوس فالميل المعلول لنفس النبات قسم غير الميل المعلول لنفس الفلك مثلا ، وكذا الميل القسرى ينقسم الى اقسام باختلاف القوة القاسرة ، ولكن هذه الاقسام لا تقتضى اختلاف الميول فى الحقيقة والنوع لان اختلاف حقائق العلل لا يستلزم اختلاف حقائق المعلولات فاختلاف الطبائع والنفوس لا يدل على اختلاف الميول وكذا اختلاف الميول لو ثبت لا يدل على اختلاف الحركات بحسب الحقيقة والنوع فمناط اختلاف الحركات غير اختلاف الميول و مناط اختلاف الميول غير اختلاف الطبائع والنفوس كما ان تماثل الحركات لا يدل على تماثل الميول وتماثل

الميل لا يدل على تماثل الطبايع والنفوس فاستدلال المتكلمين بتماثل الحركات من حيث الجهة على تماثل الميل خطأ لأن حركة الهواء نحو العلو و حركة الحجر نحوه قسرا وان كانتا متماثلتين من حيث الجهة الا ان الضرورة تشهد بان الميلين مختلفان ، واما المتكلمون فيتنوع الميل عندهم الى ستة انواع بحسب الجهات الست فالميل الى العلو مثلاً عندهم نوع والى السفلى نوع آخر .

قول الشارح : لان تساوى المعلول يستلزم تساوى العلة - يعنى لان وحدة الحركة التى هى معلول للميل بالنوع يستلزم وحدة العلة التى هى الميل بالنوع فالميل الذى يقتضى الحركة الى جهة العلو مثلاً حقيقة واحدة فى جميع الافراد . اقول : هذا مردود بوجهين : الاول ان وحدة المعلول بالنوع لا يستلزم وحدة العلة بالنوع بل الامر على عكس ذلك لما ذكر فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، الثانى ان وحدة الحركة من حيث الجهة لا يستلزم وحدتها من حيث الحقيقة اذ تختلف من حيث الطبيعة و الارادة والقسر مع وحدة الجهة .

قوله : واختلف ابو على وابو هاشم الخ - تحقيق الحق ان اجتماع الميلين الذاتيين سواء كانا طبيعيين او قسريين او اراديين او مختلفين فى جسم واحد الى جهتين مختلفتين بحيث يظهر اثرهما ويتحقق حر كتهما الى تينك الجهتين ممتنع بالضرورة لامتناع الحركتين الذاتيتين لجسم واحد الى جهتين مختلفتين بالضرورة ، و اما اجتماع الميل الذاتى والميل العرضى كما فى السائر فى السفينة الى جهة غير الجهة التى تسير اليها السفينة ، او اجتماع الذاتيين الى جهة واحدة كما فى الحجر المرمى من فوق الى سفلى بقوة ، والانسان المندفع الى جهة يريد السير اليها ، والانسان الساقط من مرتفع يريد السقوط منه الى سفلى او اجتماع الميلين الذاتيين الى جهتين بحيث لم يظهر اثر احدهما لكونه مغلوباً للآخر و يظهر اثر الآخر لكونه غالباً كما فى الحجر الصاعد قسرا ، والانسان المندفع الى جهة يريد الذهاب الى جهة اخرى ، والانسان الساقط من شاهق يريد عدم السقوط منه بل وقع السقوط لزلقه وغفلته . اوام يظهر اثر منهما لكونهما متساويين فى القوة كما فى الحلقة

التي يتجاذبها اثنان بحيث تبقى الحلقة في ايديهما ساكنة فان فيها ميلين قسريين الى جهتين مختلفتين وميل طبيعي الى جهة السفلى ، و الانسان المندفع الى جهة يريد الذهاب الى جهة أخرى يكون قوته مساوية لقوة الدافع فغير ممتنع كما يشهد به الامثلة .

قوله : من اجناس الاعتماد - يعنى من انواعه التي تحت جنس واحد .

قوله : وقال ابو علي ان الثقل راجع الخ - يعنى ان الثقل عنده هو تزايد اجزاء الجسم بسبب شدة انضمامها فالجسمان اذا تساويا في المقدار وكان اجزاء احدهما ازيد من اجزاء الآخر فالازيد اجزاءً اثقل من الآخر .

قوله : لان تزايد الاجزاء الخفيفة الخ - هذا نقض على ابي علي ، بيانه ان زيادة اجزاء احد الجسمين على اجزاء الآخر واقع في الجسمين الخفيفين كالهوائين كما ينتفخ في احد الزقين المتساويين اكثر مما نفخ في الآخر ولا يصح ان يقال ان الهوائين ثقيلان فضلا ان يكون احدهما اثقل من الآخر .

قوله : في كلية الحكمين - اى في ان كل عرض مفتقر الى محل وان كل عرض يمتنع حלו له في محلين والطاعن في كلية الحكم الثانى ابو هاشم وبعض الاوائل وقدم ذكر مقالتهما في المسألة الرابعة من الفصل الاول ، واما الطاعن في كلية الحكم الاول فلم اظفر به الى الان .

قوله : بان صفة ذاته الخ - حتى عرفوه بانه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه ، وحاصل الاستدلال انه لو لم يكن له محل لم يكن له وجود لان مدافعة المحل من ذاتياته فلوانتفى المحل انتفت المدافعة فانتفت ذاته .

قوله : يستلزم الاشتراك في الذات - فيكون التأليف والاعتماد حقيقة واحدة وهو باطل قطعاً .

قوله : وان كان تولدهما الخ - اى وان كان تولد الاكوان و الاعتماد في غير محل الاعتماد يحتاج الى التماس كما اذا اوجد جسم في جسم اعتمادا او حركة اوسكونا او اجتماعا مع جسم ثالث او افتراقا عن جسم ثالث فانها لا يمكن الابتماس

الجسم الاول للجسم الثانى .

قوله : حال حركته - وكذا حال سائر الاكوان .

قوله : وفي غير محل القدرة الخ - مراده بغير محل القدرة حجران مثلا يتصادمان و يتكون الصوت من تصادمهما من غير دخالة ذى ارادة ، و مراده بمحل القدرة كفان من انسان مثلا يضرب احدهما على الاخرى و يتكون الصوت من ضربها عليها .

قوله : والتفريق بولدالالم - اذا كان التفريق فى جسم حلت فيه الحياة .

المسألة السادسة

(فى البحث عن البصرات)

قول الشارح : وفى الضوء النور الخارق والظلمة - النور الخارق هو نور الشمس الخارق النافذ فى جميع ماتحتها الواصل الى الارض ، و عدّ الظلمة احد طرفى النور غير صحيح لان المراد بالطرفين هما الطرفان الداخلان فى حقيقة النور، والظلمة خارجة عنها ، فالصحيح ان يقال النور الضعيف القريب من الظلمة الصرفة .
قوله : وهذا تنبيه على الخ - يعنى قول المصنف : طرفاه تنبيه على ان اصول الالوان هى البياض والسواد والبواقى تابعة لهما حاصلة منهما خلافا لقوم ذهبوا الى ان اصول الالوان خمسة وتحصل البواقى بالتركيب من بعضها او جميعها .

قوله : كما فى الغبرة - لاشبهة ان لون الغبرة يحصل من اختلاط الجسم الاسود مع الجسم الابيض وذلك لا يستلزم اجتماع البياض والسواد فى محل واحد لانه محال بالبديهة ، بل حصول الغبرة اما باستحالة كل من البياض والسواد من حد صرافته الى حد آخر كما فى امتزاج الماء الحار والماء البارد كما مر توضيح ذلك فى بعض تعليقات المسألة الثالثة من الفصل الثانى ، او بتصرف اجزاء كل من الملونين وبقاء كل من اللونين على حاله و عدم ادراك البصر بياض الجزء الابيض لصفوه وسواد الجزء الاسود لذلك ايضا ، بل يدرك للمجموع لونا متوسطا بين السواد والبياض .

قوله : لا انتفاء المرئى فى نفسه - يعنى انتفاء رؤية اللون فى الظلمة ليس :
لا انتفاء اللون المرئى فى نفسه لا انتفاء شرط وجوده كما يقول الشيخ ولا مانعية الظلمة
عن الرؤية بل لا انتفاء شرط الرؤية وهو الضوء .

قول المصنف : قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا . هكذا فى
النسخ وسائر الشروح ، والقاعدة تقتضى جراً المتباينان لانه نعت للشدة والضعف ،
ولكن يمكن ان يقال انه نعت مقطوع اذ هو فى المعنى نعت للشديد والضعيف ،
وقال الشارح القوشجى : ان تقدير الكلام : قابلان للشدة والضعف فيكون فى كل
من الضوء واللون الاشد والاضعف المتباينان .

قول الشارح : فاعلم ان الشديد فى كل نوع مفاير الخ - بيانه ان بين طرفى
اللون وطرفى الضوء وكذا غيرهما من الكيفيات القابلة للشدة والضعف كالصوت
والحرارة والبرودة و امثالها مراتب لا تحصى بحسب الشدة والضعف ، كل مرتبة
شديدة بالنسبة الى مادونها ضعيفة بالنسبة الى ما فوقها ، وكل مرتبة نوع مخالف فى
الحقيقة لمرتبة اخرى ، وهذا لا يحتاج الى مؤونة استدلال لان كل مرتبة من حيث
هى تلك المرتبة حقيقة مفايرة لمرتبة اخرى ، فذات الشديد والضعيف مع قطع
النظر عن وصف الشدة والضعف كيفية واحدة بالحقيقة فى جميع المراتب هى
حقيقة الضوء ، واما الشديد من حيث هو شديد مباين للضعيف من حيث هو ضعيف .
ولذلك لم يأت الشارح العلامة بماتى غيره من الدليل فتأمل .

قوله : وقد ينا خطاهم فيما تقدم - اشار الى هذا المطلب فى المسألة
السادسة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول فى ذيل قول المصنف : والوجود
المعلوم هو المقول بالتشكيك ، وفى ذيل قول المصنف آنفا : وطرفاه السواد والبياض
المتضادان .

قوله : يحدث عند المقابلة - اى يحدث فى المستضى عند مقابله للمستضى .
قول المصنف : وهو ذاتى وعرضى - الضوء الذاتى هو ما يكون من نفس
الجسم النير كضوء الشمس وضوء النار وهذا يسمى ضوءاً و ضياءاً ، والضوء العرضى

ما يحصل للجسم من غيره كالضوء الحاصل في القمر والارض والهواء من الشمس وهذا يسمى نورا كما في قوله تعالى : وجعل الشمس ضياءً والقمر نورا .

قوله : واول وثان - هذان قسمان للضوء العرضي فانه اما اول وهو الذي يحصل للجسم من غيره بلا واسطة كالامثلة التي مضت ، واما ثان وهو الذي يحصل للجسم بواسطة غيره كنور القمر الواقع على الارض في الليل وكنور الهواء الواقع على الارض قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر فانه ضوء الشمس يقع على كرة الهواء اولا لانها فوق الارض ومنها يقع على الارض ثانيا ، واما بعد طلوع الشمس فضاءها يقع على الارض بلا واسطة ، وليس المراد بالواسطة الجسم المتوسط بين المضي والمستضيء بحسب المكان بل الواسطة في الاضاءة .

قول الشارح : وفي هذا نظر - هذا النظر مدفوع بتشريح الدليل و هو ان الظلمة لو كانت كيفية وجودية لكانت كيفية وجودية مبصرة اذ لا يتصور ان تكون كيفية نفسانية او استعدادية او مختصة بالكميات او كيفية محسوسة ملموسة او مذوقة او مسموعة او مشمومة ، ولو كانت كيفية وجودية مبصرة لحصل الفرق بين فتح العين وغمضها في الظلمة المحضة والملازمة ظاهرة والتالي باطل بالوجدان فليست كيفية وجودية مبصرة ولا غير مبصرة .

المسألة السابعة

(في البحث عن المسموعات)

قول المصنف : وهي الاصوات الحاصلة الخ - يمكن ان يقال : ان الصوت كيفية تحصل من الجسم بسبب الضغط الوارد عليه ، وليس لتموج الهواء دخل فيه ، والصوت الحاصل في الهواء ايضا لوقوع الضغط عليه ، فلو كان الصوت حاصلا من تموج الهواء لما كان لهذا الاختلاف الكثير في الاصوات سبب بل كان الاختلاف واحدا هو الاختلاف بالشدة والضعف فكلمة كان التموج اشد كان الصوت اشد وكلمة كان اضعف كان اضعف ، ولكن ليس كذلك لان الاصوات مختلفة باختلافها

كثيرا بحسب الاختلافات الحاصلة في الاجسام من الصغر والكبر واللين والصلابة والميعان واليبوسة والبله والجفاف والخفة والثقل والتكاثف والتخلخل والبساطة والتركيب وغيرها مما لانحصيه ، فتأمل في محال الاصوات المختلفة ، ومن ذلك لا يجب قيام الصوت بالهواء او بالجسم المايع كما هو ظاهر كلمات القوم ، بل يقوم بكل جسم كان ، وبذلك يندفع كثير اشكال في السمع والمسموع ، والشاهد على ما قلنا انك قد تسمع صوتا شديدا اضعيفا وليس هناك تموج معلول لقرع او قلع بعنف ومقاومة كالصوت المسموع من المزمار المتفوخ فيه والصوت المسموع من الزق المتفوخ فيه الذى تقع فيه ثقبه وتخرج منه الريح ، وليس لصرف التموج عليه للصوت كما هو ظاهر لمن يحرك يده فى الهواء ، فالصوت فى المثالين معلول للهواء الخارج بضغط من الزق والمزمار ، ويؤيد المطلب بانه يحدث ان انسانا لو دخل جوف صندوق من نحاس او صفر او حديد ضخيم الجدار و كان ثابتا فى الارض جدا بحيث لا يتحرك اصلا ولم يكن له ثقبه وفرجة الى الخارج حتى من بابه وبقي فيه حيا زمانا وضرب آخر مدقة عليه من الخارج لسمع صوتا وليس بين صماخه ومحل القرع جسم مايع متموج يحمل الصوت فحامل الصوت جدار الصندوق .

قول الشارح : جوهرينة طع بالحركة - اى جسم ينفصل عن الجسم المتحرك بالشرائط التى تجب فى تكون الصوت ، كما قيل فى الرائحة من انها اجزاء متحللة منفصلة من الجسم ذى الرائحة على ما مر فى المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع .

قول المصنف : فى الخارج - متعلق بالحاصلة اى ومن الكيفيات المحسوسة المسموعات وهى الاصوات الحاصلة فى خارج الصماخ خلافا لقوم ذهبوا الى انه انما يحصل عند الصماخ .

قول الشارح : خلافا للكرامية - قال الشيخ فخر الدين الطريحي رحمه الله فى مجمع البحرين : كرام بفتح الكاف والتشديد والد ابى عبد الله محمد بن عبد الله بن المشبه الذى اطلق اسم الجوهر على الله تعالى وانه استقر على العرش والكرامية

منسوبون اليه .

قول المصنف: ولا يعقل غيره . هذا النزاع بين المعترلة والاشاعة من اطول النزاعات ذيلا وابشعها ذوقا واقلها فائدة ، ثم لاشبهة ان فى نفس المتكلم بالكلام المنتظم من الحروف شيئا من تصور او تصديق او ارادة او كراهة او ارادة اختبار او هزل او غير ذلك يتبعه الكلام ويقال لذلك الشئ مدلول الكلام كما يحصل فى نفس السامع شئ بذلك الكلام ، فالاشاعة القائلون بالكلام النفسى ان اصطلاحا على وضع الكلام النفسى لتلك الامور التى هى ما يقع فى نفس المتكلم ويتبعه الكلام المنتظم من الحروف و سموه مدلول الكلام اللفظى كما هو ظاهر الشارح القديم فلامشاحة معهم اذ النزاع يرجع حينئذ لفظيا لانهم سموا مدلول الكلام فى نفس المتكلم الذى هو اما تصور او تصديق او ارادة او كراهة او غير ذلك كلاما نفسيا ، وان ارادوا ان فى النفس شيئا غير تلك الامور هو الكلام النفسى كما هو ظاهر بعضهم فهو خرس محض وجهل صرف اذ لم يظفر احد بماهيته ولا استدل على وجوده ، والى هذا اشار المصنف بقوله : ولا يعقل غيره اى غير المنتظم من الحروف .

قول الشارح: وهما يراد بهما تخيل الحروف - تخيل الحروف قد يكون تابعا لها كتحيل السامع لها ، وقد يكون من دون النبعة بل يكون تخيلها نفس وجودها كتحيل الواضع لها ارتجالا ، وقد يكون متبوعا لها كتحيل المتكلم بها فان المتكلم يتخيل الحروف اولاً ثم يلفظها ، فالاستدلال على المغايرة بكون التخييل تابعا للحروف ومختلفا باختلافها لا يفيد شيئا ، مع ان تخيل الحروف تابعا كان او متبوعا اولاً تابعا ولا متبوعا ليس الا تصورهما .

قوله : لان تخيلها تابع لها - و ما فى النفس ليس بتابع لها بل متبوع فينتج من الشكل الثانى ان تخيلها ليس هو ما فى النفس ، وقد عرفت فساد هذا الدليل اذ تخيلها للمتكلم متبوع لها .

قوله : وهذا المعنى لا يختلف - هذا المعنى لم يبين ماهيته ولن تبين حتى يحكم بانه يختلف او لا يختلف .

قوله : وليس الطلب هائرا لها - لاشبهة ان الطلب النفسى الحقيقى عين الارادة النفسية الحقيقية اذ كل ما تعلقت به الارادة النفسية من الامور المباشرة او غير المباشرة فهو مطلوب محبوب للنفس من تلك الحيثية التى تعلقت بها الارادة، فاستدلال الاشاعة بان الأمر اختبارا او تهديدا طالب غير مرید اذ ليس له حقيقة ارادة لما امر به مردود بانهم ان ارادوا بها ارادة ما امر به فليس فى نفسه طلب له ايضا بالوجدان وطلبه ليس الا بحسب ظاهر اللفظ الذى سماء بعض طلبا انشائيا ، وان ارادوا بها ارادة الاختبار او التهديد فانه مرید له فى نفسه يقينا كما انه فى نفسه طالب له ايضا ، و اما ما امر به فهو طالب ومرید له بحسب اللفظ فقط ، وعلى هذا يرجع ادعاء الاشاعة الى ان الطلب بحسب اللفظ مغاير للارادة الحقيقية النفسية ويرجع قول المعتزلة الى ان الطلب الحقيقى النفسى غير مغاير للارادة الحقيقية النفسية ويصير النزاع لفظيا ، وهذا النزاع اللفظى الذى اشار اليه الشارح العلامة غير مامر فى اصل المطلب اذ هذا فى تفاير الطلب والارادة وعدم تفايرهما وذاك فى ثبوت الكلام النفسى وعدمه ، و صاحب الشوارق اخطأ فى تقرير النزاع اللفظى فى اصل المطلب حيث قال : وعلى تقدير ثبوت معنى آخر فهل يصح اطلاق لفظ الكلام عليه ام لا وهذا نزاع لفظى انتهى ، اذ النزاع حقيقة فى ثبوت معنى آخر و عدمه واو ثبت فالمعتزلة لا يسمونه الا كلاما نفسيا فتقرير النزاع اللفظى فى اصل المطلب هو مامر اولا موافقا للشارح القديم .

المقالة العاشرة

(فى البحث عن الكيفيات الاستعدادية)

قول المصنف : والاستعدادات الخ - المراد بهذا الاستعداد هو الكيفية الحاصلة فى الجسم التى تهيؤه لقبول اثر ما او امتناعه ، و هذا القبول اما بسهولة وسرعة واما بصعوبة وبطؤ ، فان الدهن مثلا سهل وسريع فى قبول ما يرد عليه من آثار الاجسام والبدن الممرض سريع وسهل فى قبول ما يرد عليه من الامراض وبعض

الاجسام سهل وسريع فى قبول الروائح والطعوم من ذوات الطعوم والروائح تجاوره وبعض الابدان كبदन الحية سهل وسريع فى قبول البرودة ، و اما الحديد والبدن المصحاح وبعض الاجسام وبعض الابدان كبदन الكلب على خلاف ذلك لها صعوبة وبطؤ فى قبول تلك الامور ، وهذه الاستعدادات وامثالها فى الاجسام مختلفة المراتب وطرfa المراتب استعداد شديد للانفعال بحيث لا يكون للجسم المستعد مقاومة اصلا بالنسبة الى المؤثر وهذا يسمى بالملاقوة واستعداد شديد للانفعال بحيث يكون له مقاومة تامة بالنسبة اليه وهذا يسمى بالقوة ، والمراد بطرفى التقيض هما الاستعدادان الشديدان فى الغاية وبين الطرفين مراتب متوسطة لا تحصى ، وبعض هذه الاستعدادات له لفظ موضوع كاللين والصلابة وبعضها ليس له ذلك .

اقول : نظير هذه الاستعدادات فى الاجسام موجود فى النفوس ولا بأس بتسميته كيفية استعدادية نفسية كما ان بعض النفوس سريعة وسهلة فى قبول العقائد الباطلة والاخلاق الرذيلة وبعضها صعبة وبطيئة فيه وكذا فى قبول العقائد الحقّة والاخلاق الفاضلة يوجد القسمان ، وكذا بعض النفوس تتأثر بسرعة من الملمات و تتوجع وتفزع و بعضها على عكس ذلك ، و كذا بعضها تختجل و تستحيى شديداً او غير شديد من القبائح وبعضها ليست كذلك ، وبعضها تأخذها الرحمة بادنى شىء وبعضها صاحبة قساوة كالحجارة او اشد قسوة لا تتأثر من شىء ، وامثال ذلك من قبول العلوم والمعارف وغيرها ، وكل ذلك استعدادات نفسية نحو الانفعال الشديد واللاانفعال وما بينهما .

قول الشارح : وهى ما يرجح به القابل الخ - يعنى ما يستعد به القابل لقبول الاثر ، وقبوله اما فى جانب الراجحية بان يكون سهلا سريعا او فى جانب المرجوحية بان يكون صعبا بطيئا ،

قوله : اعنى الوجود والعدم - يعنى وجود الانفعال وعدم الانفعال ، وقدمر ان طرفى الاستعدادات الموجبة للقبولات المختلفة استعداد يوجب الانفعال التام بحيث لا يوجد لها مقاومة اصلا واستعداد يوجب اللانفعال بحيث يوجد هنا مقاومة تامة .

قوله : وذلك لان الرجحان الخ - يعنى ان الاستعداد لايزال يتزايد الى احد الطرفين حتى ينتهى الى الاستعداد الذى يوجب الاتفعال التام او الى الاستعداد الذى يوجب اللاتفعال ، وتسمية الاستعداد بالرجحان لان به ان يترجح الانفعالات بعضها على بعض الى ان ينتهى الى الاتفعال التام كما صرح فى قوله . هى ما يرجح به القابل ، والحاصل ان الاستعدادات لها طرفان هما ايضا استعدادان لكن احدهما استعداد للاتفعال التام والاخر استعداد للاتفعال ، فالوجود والعدم فى الطرفين يضافان الى الاتفعال لالى الاستعداد .

قوله : المتوسط بين طرفى الوجود والعدم الخ - هذه العبارة توهم ان الوجود والعدم يضافان الى الرجحان المراد به الاستعداد و لكن لابد من صرفها الى ما قلنا لان اللاتفعال الملازم للمقاومة التامة لا يتصور من دون استعداد يقتضى ذلك .

قوله : نحو الفعل - اى نحو اللاتفعال الملازم للمقاومة و مراده بالفعل هو المقاومة .

المقالة الثانية عشرة

(فى البحث من العلم بقول مطاق)

قول الشارح : وهو العلم خاصة - العلم التصديقى له معنى خاص و هو المذكور هنا ويخص باسم اليقين وقد عد له مراتب ثلاث : علم اليقين ، عين اليقين ، حق اليقين ، وما يقابله لا يسمى الجهل بقول مطلق اذ التقليد ليس بجهل ، وقد يطلق العلم على الشامل لهذا والظن والتقليد والجهل المركب وهذا هو العلم بالمعنى الاعم ، ويقابله الجهل البسيط وهو عدم اولوية نسبة القضية فى احد الطرفين سواء لم يكن فى النفس تصور النسبة اصلا او كان ولم تترجح الى احد الطرفين .

والحاصل ان لوح النفس اما ان لا يكون فيه صورة واما ان يكون ، و الثانى هو التصور بقول مطلق ، وهو اما بلا حصول النسبة او مع حصولها ، والثانى اما ان

لا يكون رجحان في احد الطرفين وهو الشك ، واما ان يكون ، والثاني اما ان لا يصل الى حد الجزم وهو الظن في جانب الراجح والوهم في جانب المرجوح ، واما ان يصل اليه ، والثاني اما بلامطابقة للواقع وهو الجهل المركب ، او مع المطابقة له ، والثاني اما ان يحصل بلا برهان وهو التقليد ، واما مع البرهان وهو العلم الخاص المسمى باليقين .

قوله : فان الكيفيات الوجدانية الخ - هذا مردود بان الكيفيات الوجدانية ظاهرة بمصاديقها واقرادها لا بمفاهيمها وماهياتها ، وذلك لا يفيد الاحاطة بماهياتها بل الامتياز عما عداها كما ان انسانا لو عرف زيدا وميزه عن عمرو وعن شخص حجر او شجر لا يفيد ذلك الا الامتياز لا العلم بحقيقته وماهيته ، و لو كان كون الشيء وجدانيا مفيدا للعلم بماهيته وهو جبا لصورته بديهيا عند النفس لما اختلف العقلاء في ماهيات كثير من الوجدانيات والعلم منها .

قوله : ولان غير العلم الخ - هذا ايضا مردود بان غير العلم يعلم بصورة شخصية من العام وهي لا يعلم بغير العلم حتى يلزم الدور بل المعلوم بغير العلم هو كلى العلم وماهيته كما ذكر في اول المبحث ان العلم هو حصول صورة الشيء في الذهن .

قوله : وكلاهما غير مانعين - هذا حق لو اخذ التعريفان للعلم بالمعنى الاخص واما لو اخذ العلم بالمعنى الاعم فلا بل يكونان غير جامعين ، اللهم الا ان يراد الاعم الخارج منه الظن .

المسألة الثالثة عشرة

(في ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن ذات الاضافة لا غيرها)

قول الشارح : على ما تقدم - في المسألة العاشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول عند قول المصنف : والاتحاد محال .

قوله : جعل العلم امرا وراء الصورة - اي جعله صفة ذات الاضافة غير الصورة

فحينئذ يتصور وحدة العلم وتعدد المعلوم ، واما على مذهب من جعله نفس الاضافة فتعدد المعلوم يقتضى تعدد العلم ايضا لان تعدد احد طرفي الاضافة يوجب تعدد الاضافة وان كان الطرف الاخر كالتقسيم فيما نحن فيه واحدا .

قول المصنف : كالحال والاستقبال . مثال لاختلاف المعلوم المقتضى لاختلاف العلم وإشارة الى ما فى الشرح .

قول الشارح : علم بالحال عند حضور الاستقبال . أى العلم المتعلق بالامر المستقبل الآن عين العلم المتعلق به حين حضور الاستقبال أى حين يصير الاستقبال حالا .

قوله : وهذا خطأ فان العلم بان الشيء سيوجد الخ . حاصله ان العلم بان الشيء سيوجد مشروط بعدم ذلك الشيء فى الحال وان العلم بانه موجود مشروط بوجوده فى الحال . الشرطان متخالفان وكذا المشروطان فالعلم الاول ليس عين العلم الثانى .

قوله : وسيأتى زيادة تحقيق . فى المسألة الثانية من الفصل الثانى من المقصد الثالث .

قوله : والذى يلوح منه الخ . توضيحه ان القائلين بان العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فى العالم يتوجه عليهم اشكالان عند تعقل الشيء نفسه : احدهما باعتبار الحلول وهو كيف يتصور حلول صورة الشيء فى نفسه ، ولوقيل انه ليس فى نفسه بل فى مادته اجيب ان العاقل مجرد ليس له مادة ، مع انه لو فرضت له مادة لزم اجتماع صورتين المتماثلتين ، والجواب عنه ان العالم بذاته علمه حضوري يكفي فيه حضور ذاته من غير احتياج الى صورة اخرى و كلامنا فى العلم الحصولى والاشكال الثانى باعتبار الاضافة اللازمة للصورة الحاصلة و هو ان الاضافة تستلزم الطرفين فلا تعقل بين الشيء ونفسه ، والجواب عنه ان المغايرة الاعتبارية كافية لتحقيق الاضافة وهى متحققة لان الشيء من حيث هو عاقل مغاير لنفسه من حيث هو معقول .

اعلم ان الاشكال الثانى يرد ايضا على القائلين بان العلم هو نفس الاضافة من دون ان يتفهم هذا الجواب وسيأتى بيانه عن قريب .

قوله : ويقوى الاشكال - اى يقوى طبيعة الاشكال بسبب تعدد افراده لمامر ان الوارد عليهم اشكالان .

قوله : ولان العاقل هو الشخص الخ - هذا الجواب ردى على كل مذهب على ما يأتى بيانه .

قوله : و هذان رديان - اى المذكوران فى الجواب عن الاشكال الثانى الذى هو اشكال الاضافة .

قوله : فلو جعلنا التعقل الخ - اى لو جعلنا التعقل الذى هو نفس الاضافة على القول به اوصورة ذات الاضافة متوقفا على التغير الاعتبارى لدار ، اما توقف المغيرة على التعقل فلان التعقل لو لم يكن فلا عاقل ولا معقول حتى تحصل المغيرة ، واما توقف التعقل على المغيرة فلان التعقل هو نفس الاضافة اوصورة ذات الاضافة والاضافة لا تحصل الا بعد حصول المتضائفين وهما لا يحصلان فيما نحن فيه الا بعد المغيرة .

اقول : هذا الاشكال مدفوع بان علم الشئ بنفسه وتعقله لها هو حضور الشئ لنفسه وهو لا يتوقف على المغيرة ولا حاجة اليها فى تعقل الشئ ، لنفسه و ان كانت المغيرة فى غير العلم الحضورى بين العاقل والمعقول متوقفة على التعقل ، نعم لو التزم الذاهبون الى ان العلم هو نفس الاضافة حتى فى علم الشئ بنفسه فما هذا الاشكال عنهم بمنصرف .

قوله : يكون عالما بجزئه الخ - لان الماهية الكلية الانسانية مثلا هى جزء شخص الانسان العاقل لنفسه وليس البحث فيه بل البحث فى علم الانسان بذاته الشخصية **قوله : وانما الموجود ما هى مثال له -** يعنى ان الموجود فى الخارج تكون تلك الصورة الذهنية مثلا له فهو كالموجود فى الذهن بحسب الماهية ، واما بحسب الوجود فما فى الخارج مستقل وما فى الذهن تابع و كل تابع لغيره فى الوجود

بالحلول فيه فهو عرض .

المسألة الرابعة عشرة

(في اقسام العلم)

قول الشارح : قد تقدم ان العلم الخ - في المسألة الثانية عشرة .

قوله : وهو علم واجب الوجود بذاته - قال بعضهم ان العلم الواجب هو ما يمتنع انفكاكه عن العالم سواء غفل عنه أحيانا كعلمنا ببعض الأمور ام لا كعلم الشيء بنفسه ، والممكن ما لا يمتنع انفكاكه عنه .

قول المصنف : وهو تابع الخ - اشارة الى نزاع بين المعتزلة والاشاعرة ذكره القوشجي و صاحب الشوارق .

قول الشارح : حكم باصالة المعلوم في هيئة التطابق - يعنى في صفة التطابق وماهيته وطبيعته .

بيان ذلك ان الاضافات المتشابهة الاطراف كالمساواة والمطابقة والمحاذاة والموازاة وغيرها وان صح بحسب التعبير واللفظ اخذ كل من طرفيها اصلا والآخر فرعاً فيقال مثلاً هذا مساو لذاك وذاك مساو لهذا وهذا مطابق لذاك وذلك مطابق لهذا ، ولكن بعضها يقتضى بحسب الطبيعة ومادة الكلمة اصلا ليس فرعاً وفرعاً ليس اصلاً كالمطابقة فان طبيعتها تقتضى شيئاً هو الاصل يطابقه غيره هو الفرع وكالموازاة بخلاف المواخاة والموازاة والمحاذاة مثلاً ، وحيث كانت المطابقة ثابتة بين العلم والمعلوم فاحدهما اصل والآخر فرع ويمتنع ان يكون العلم اصلاً لان الاصل لا يزول بزوال الفرع دون العكس والعلم ليس كذلك اذا العلم الحقيقي يزول ذاته بزوال المعلوم واما ذات المعلوم فثابتة وان زال العلم .

قوله : وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم - لا يخفى ان الشارح العلامة رحمه الله جعل الاصل في هذه العبارة وعبارته التي تأتي عن قريب ما عليه المعلوم والفرع ما عليه العلم وجعل الاصل في عبارته السابقة آنفاً واللاحقة عن

قريب ايضا نفس المعلوم والفرع نفس العلم فكان مراده بما عليه المعلوم هو حاله المقتضى لكونه اصلا وهو ثباته وعدم تغيره بزوال العلم و مراده بما عليه العلم هو حاله المقتضى لمقابل ذلك ، واطلاق الاصل على نفس المعلوم وحاله هذا صحيح وكذا العلم .

قوله : **فلزمكم الدور الخ -** توضيحه ان العلم اذا كان تابعا لم يكن علمه تعالى فعليا بل يلزم انتفاء هذا القسم من العلم رأسا لان العلم الفعلى علة للمعلوم ولا شبهة فى اصاله العلة بالنسبة الى المعلول فلو كان المعلوم ايضا اصلا لدار .
قوله : **وتقرير الجواب عن هذا ان القول الخ -** لادخل لهذا فى الجواب بل يقرر الاشكال ، والجواب ما يأتى الاشارة اليه فى كلامه عن قريب .

قوله : **ووجه الخلاص من الدور الخ -** هذا هو الجواب وتوضيحه ان العلم الفعلى ليس علة على الاطلاق للمعلوم بحيث يكون له اقتضاء لوجوده بل هو محصل له فى الخارج بمعنى ان هذا العلم يصير سببا لارادة الفاعل ايجاد المعلول فى الخارج .
قوله : **لا بالوضع -** اى التقدم بالرتبة .

قوله : **بالذات -** اى التقدم بالطبع .

قوله : **يمتنع الحكم الخ -** لان التقدم بالطبع يستلزم التقدم بالزمان او المعية به ، والتقدم بالعلية يستلزم المعية بالزمان ، والتقدم بالزمان ظاهر فى المنافاة فتقدم المتبوع باحد هذه التقدّمات يناهى الحكم بتأخره .

قوله : **والجواب عنه ما تقدم ايضا -** اى كون المعلوم متبوعاً بالمعنى الذى قررناه لا يوجب تقدمه على العلم باحد انواع التقدم .

المسألة الخامسة عشرة

(فى توقف العلم على الاستعداد)

قول المصنف : **ولا بد فيه من الاستعداد الخ -** اعلم ان علومنا الحاصلة فى النفس لا بد فى فيضانها من الفاعل من استعداد النفس لها اذ هى فى اول خلقها

خالية عنها فلولا الاستعداد لما حصلت لها ابدا ، والذي يعدها للعلوم الضرورية هو احساس المحسوسات بالحواس فان النفس بعد ادراك الجزئيات تحصل لها بسبب التجريد كلييات يتركب بعضها مع بعض فتحصل لها ضروريات تصويرية وتصديقية ، و الذي يعدها للعلوم النظرية هو هذه الضروريات ، والنظريات لها مراتب بعضها يتقدم على بعض ، ويمتنع ان يكون النفس هي الفاعل المفيض لهذه العلوم لاستحالة كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لما امر في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، فاختلفوا في الفاعل المفيض ، فالحكماء ذهبوا الى انه العقل الفعال كما انه المفيض بمدد الحق تعالى لسائر الافاضات على عالم الكائنات ، والاشاعرة ذهبوا على مبناهم الى انه الله تعالى فان عاداته جرت باعطاء العلم عقيب المقدمات ، واما المعتزلة فذهبوا الى ان المقدمات مولدة للنتائج ، هذا في النظريات واما الضروريات فقال الشارح العلامة رحمه الله ان فاعلها هو الله تعالى بمعنى ان النفس اذا خلقها الله تعالى بحواسها وقواها فلا تحتاج في حصول تلك الضروريات بعد الاحساس والادراك والانتفات الى المدركات الى شيء آخر .

قول الشارح : والا لم ينفك منه - اى ان الفاعل لو اخرج المقبول من القوة الى الفعل لكان واجدا للمقبول وكان المقبول غير متفك عنه فلا يعقل قبوله له اذ القابل لا بد ان يكون خاليا من المقبول .

قول الشارح : بين كلييات تلك المعسوسات - متعلق بالتصديقات اى التصديقات بالنسب الواقعة بين الكليات سلبا وايجابا .

قوله : فانها مستفادة من النفس - اشارة الى مذهب المعتزلة يعنى مستفادة من القياسات التى يتركبها النفس بالقوة المتفكرة ، واما نفس النفس فليست فاعلة لها لما امر من انها قابلة .

قوله : او من الله تعالى - اشارة الى مذهب الاشاعرة .

قوله : الى المقدمات الضرورية - الضروريات اما ذاتية اولية و هى التى مر الكلام فيها ، واما عرضية ثانوية وهى النظريات التى صارت معلومة للنفس بسبب

البرهان والقياس ، وكلتا الطائفتين تصير مقدمة للنظريات الغير الحاصلة .

المقالة التاسعة عشرة

(فى كيفية العلم بذى السبب)

قول المصنف : وذو السبب انما يعلم به كليا - هذا الكلام ينحل الى قضيتين والحصص راجع الى كل منهما الاولى ان الممكن المعين لا يعلم وجوده او عدمه الا بوجود سببه او عدمه ما لم يعلم باحساس او الهام او اخبار صادق او غير ذلك ، وقيد التعيين لتصحيح الحصر اذ الممكن يعلم وجوده او عدمه بوجود سببه او عدمه لكن العلم بالسبب لا يستلزم العلم بالسبب المعين بل بسبب ما واما العلم بالسبب يستلزم العلم بالسبب المعين ، والقضية الثانية ان ما يعلم بسببه لا يعلم الا على الوجه الكلى هكذا فسر الشارحون ، ولكن ظاهر عبارة المصنف لا يحتمل الا القضية الثانية ، والحصر راجع الى قوله : كليا لان الحمل عليهما وارجاع الحصر اليهما يحتاج الى كثير تقدير والاصل خلافه ، نعم ينحل الى قضيتين اذا رجع الحصر الى الثانية فقط بان يقال ذو السبب يعلم بسببه وما علم بسببه لا يعلم الا كليا ، وهذا اشارة الى ما عليه الحكماء من ان الواجب تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى لان علمه بها انما هو من طريق اسبابها وعللها لا باحساس او حدس او اخبار او الهام اليه لانه تعالى منزّه عن ذلك كله ، وتوهم بعض انهم نفوا علمه تعالى بالجزئيات رأسا وهو خطأ فى فهم مرادهم ، وتفصيل الكلام فى مظانه .

قول الشارح : لانه بدون السبب ممكن الخ - تعليل للقضية الاولى ، والعجب من الشارح العلامة رحمه الله اذ لم يأت بالقيود التى يصحح بها الحصر فى القضية الاولى كما اتى بها غيره .

قوله : لان كونه صادرا الخ - توضيحه ان الالف اذا علم انه يصدر منه الباء حصل العلم بالباء الكلى لان نفس تصويره لا يمنع الشركة وحصل ايضا العلم بانه صادر منه وتقييد الباء بهذا القيد لا يقتضى الجزئية بل يقتضى الكلى المركب وهو

الباء الصادر من الالف .

قوله : وصفاته الكلية - عطف على كسوفها اي وعقلت صفاته الكلية من جهة اسبابها .

قوله : نوعا مجموعا في شخصه - اي نوعا حاصلًا مجتمعًا مع نوع غيره في شخص الكسوف مثلاً .

قوله : كان العلم به كلياً - اي كان العلم به على الوجه الكلي لان العلم نفسه كلي .

بيان ذلك ان الشخص الموجود مجمع للكلية الذاتية والعرضية مع الشخص والوحدة ، فتارة يتعلق به الاحساس فيدرك عرض من اعراضه او يدرك كلي من كلياته بتجريده عما احتف³ به او يحكم بوجوده باحساس وامثاله ويستدل عليه باثر من آثاره ويستدل على حيثية من حيثياته باثر مناسب لتلك الحيثية ، وكل من هذه الادراكات ناقص بالنسبة الى ذلك الموجود يغيب كل عن الآخر فانك اذا احسست بياض الجسم مثلاً لا يمكنك في هذا المقام ان تتعقل طبيعة البياض ولا طبيعة الجسم واذا تعقلت ذلك لا يمكنك في مقام التعقل ان تحكم بوجوده في الخارج و متعلقات وجوده ، ومع ذلك لا يمكنك ان تدرك هذه الامور بالكنه ولا ان توقن بها كما توقن بذاتك ، وايضا لست تدرك الشخص بحقيقته اي لا تدرك حقيقة الوجود بل مفهومه المحمول عليه وعلى غيره ، هذا حال علمنا وادراكنا للاشياء .

واما الذي يدرك الاشياء بالاحاطة بعلمها المتصلة اليه فهو يدرك كل موجود بحقيقته ويدرك كل كلي حاصل فيه بحقيقته وذاته لا يغيب عنه حيثية من حيثياته بل كلها بحقائقها حاضرة عنده حاصلة لديه ، وكذا حال ما هو علة له او معلول له فيعلم الروابط الحاصلة بين العلل والمعلولات ولا يعزب عن عمله مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ، وهذا اشرف انحاء الادراك واعلاها وهو اللائق بالذي تنزه عن مجانسه المخلوقات ، وهذا هو العلم بالجزئى على الوجه الكلي فهو العلم بحقيقة كل كلي في ضمن الجزئى بسبب العلم

بعلتها ، وهذا العلم لا يتفك عن العلم بارتباط كل حقيقة مع مامعها فيحصل العلم بالحقائق المجتمعة التي حصل منها شخص جزئى فيعلم الجزئى على ذلك النحو الاشراف .

ان قلت : مع ذلك كله انه ليس علما بالجزئى بل هو علم بالكمليات المجتمعة ، قلت : انه علم بالجزئى وليس احساسا به وانك متوقع له فى حق خالقك كما هو هكذا فى حقك ، وقد علمت انه تعالى منزله عن ذلك لان الاحساس يحوج المحس الى الالات فافهم .

قوله : له معلول كلى - هكذا فى النسخ ، ولكن لفظ له زائد من اقلام الناسخين

المسألة العشرون

(فى تفسير العقل)

قول المصنف : والعقل غريزة الخ - لاشبهة فى ان فى الانسان حقيقة يمتاز بها عن سائر الحيوانات وهى مناط التكليف الشرعية عليه وهى مسماة بالعقل ، و اختلفوا فى ماهيته فقالت المعتزلة هو ما يدرك به حسن الحسن وقبح القبح ، وقال ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض الضروريات وهذا شأن العقل بالملكة و يأتى ذكره ، وقال القاضى ابوبكر الباقلانى هو العلم بوجوب الواجبات و استحالة المستحيلات فى مجازى العادات ، واما الحكماء فلم يفسروه بهذه التفاسير بل عدوا للنفس الناطقة باعتبار كل من العلم و العمل مراتب اربع سموها كل مرتبة عقلا وسيأتى عن قريب بيانه .

واما المصنف ففسر العقل بانه غريزة الخ ، والغريزة فى اصل اللغة بمعنى الثابتة فى الارض يقال غرزت الشئ اى اثبتته فى الارض ، وفى العرف هى الطبيعة الثابتة فى الانسان التى جبل عليها ، والمراد بالالات هى الحواس الظاهرة والباطنة ، والمراد بسلامتها كونها بحيث اذا وجد عندها محسوس ادركته ، ففاقد الحس والنائم و من لحسه

مانع عن الادراك. ليسوا بسالمة الالات مع انهم عاقلون ، فهذا القيد يخص الملزومية لانفس العقل ، فالعقل غريزة ملزومة للعلم بالضروريات لامطلقا بل عند سلامة الالات فيمكن ان يكون الانسان عاقلا كهؤلاء المذكورين ولا يكون عالما ببعض الضروريات لفقدان شرط اللزوم و هو عدم سلامة بعض حواسه ، فلذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما

قول الشارح : لامتناع انفكاك احدهما عن الآخر - يعنى لامتناع انفكاك العقل الذى هو تلك الغريزة الملزومة عن العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات فهما متلازمان ولا بأس بان يفسر احدهما بالآخر ، واما هذا العلم والعلم بالضروريات الذى اخذ في تعريف المصنف فواحد لان الضرورة اذا تضاف الى الوجود فهي الوجوب واذا تضاف الى العدم فهي الاستحالة والامتناع .

قوله : وهو ضعيف لهدم الملازمة بين التلازم والاتحاد - يعنى تلازم العقل والعلم لا يصح ان يفسر احدهما بالآخر لان الاتحاد بين المفسر والمفسر به واجب والتلازم بين الشيئين لا يلزم الاتحاد بينهما .

قوله : سبق البحث فيهما - فى المسألة الاولى من الفصل الرابع .

قوله : اما القوى النفسانية فيقال الخ - اعلم ان النفس الانسانية فى بدو فطرتها خالية عن العلم والعمل ولكن لها استعداد لهما ولا وقوف لاستكمالها فيهما بل كلما اعتلت الى مرتبة فلها ان ترتقى منها الى مرتبة اخرى و كلما تصل نفس الى اقصى مراتب الكمال فيهما بل لا يمكن للنفس فى هذه النشأة الدائرة ذلك الا عباد الله المخلصين ، وسميت النفس باعتبار مراتبها الاستكمالية فى العلم عقلا علميا وفى العمل عقلا عمليا : و وضعوا لكل مرتبة اجمالية من العقل العلمى اسما و لا احصاء منا لمراتب التفصيلية .

ومراتب العقل العلمى اربع :

الاولى مرتبة العقل الهولائى وهى مرتبة الاستعداد المحض لحصول العلوم الضرورية شيئا فشيئا ، سميت به تشبيها لها بالهولوى الاولى التى هى قوة محضة و

خالية في حد ذاتها عن جميع الفعليات ، والاستعداد في هذه المرتبة يسمى استعدادا بعيدا .

الثانية مرتبة العقل بالملكة و هي مرتبة حصول بعض الضروريات او كلها على اختلاف الاستعدادات ، ولا يخفى ان النظريات متوقفة على الضروريات لكن لا كلها على كلها بل في الاكثر تحصل ضروريات وبسببها تحصل نظريات ثم تحصل بعد ذلك ضروريات اخرى ، نعم ان الضروري لا يتوقف على النظرى بل الامر بالعكس ، وسميت به لان النفس خرجت من عدم العلم الى ملكته او خرجت من عدم الانتقال الى النظريات الى ملكته او حصلت لها في هذه المرتبة كيفية نفسانية راسخة هي العلوم الضرورية والكيفية النفسانية الراسخة تسمى ملكة كما مر في المسألة الحادية عشرة ، والنفس في هذه المرتبة اي في ان ترتب الضروريات وتستنتج منها النظريات مختلفة وهذا الاختلاف لا يختص بترتيب الضروريات و استنتاج النظريات بل يأتي في ترتيب النظريات المعلومة لاستنتاج النظريات المجهولة ايضا وبالجمله هذا الاختلاف هو في استنتاج المجهولات من المعلومات ، فتفس لا تقدر على الاستنتاج اصلا وصاحبها البليد الملحق بالحمار ، و نفس لا تعجز عن استنتاج ولا تغفل عن استنتاج ولا تخطئ في استنتاج وسريعة كمال السرعة في كل استنتاج وصاحبها العالم الرباني الالهى صاحب القوة القدسية الملكوتية يكاد زيتها يضيء ولولم تمسه نار ، وبينهما النفوس المختلفة اختلافا كثيرا ، وللنفس في هذه المرتبة الثانية فعلية واستعداد ، فعلية العلوم الضرورية واستعداد ادراك النظريات ، وهذا الاستعداد يسمى استعدادا متوسطا .

المرتبة الثالثة مرتبة حصول النظريات : وللنفس في هذه المرتبة شأنان شأن الحضور وشأن الاستحضار ، والاول هو ان تكون النظريات الحاصلة حاضرة عند النفس تشاهدها كمشاهدة البصر المبصر ، والنفس في هذه المرتبة بهذا الاعتبار تسمى عقلا مستفادا اذ هي استفادت هذه المرتبة وهذا المقام العقلى من العقل الفعال والثاني ان تكون النظريات الحاصلة المكتسبة غائبة عن النفس ولكنها تقدر على

استحضارها متى تشاء من غير افتقار الى كسب جديد وبهذا الاعتبار تسمى عقلا بالفعل لشدة قربها الى الفعلية والحضور ، و العقل بالفعل متأخر عن العقل المستفاد حدوثا لان النظريات مالم تكتسب ولم تستفد من العقل الفعال لا يمكن استحضارها بعد غيبتها ، واما بقاءاً فمتقدم بمعنى ان اقتدار الاستحضار باق و حضور النظريات ينتفى بغيبتها فلذا عدّ بعضهم العقل بالفعل في المرتبة الثالثة والعقل المستفاد في المرتبة الرابعة وبعضهم على العكس ، و الاولى ان يقال كلاهما شأنان للنفس في مرتبة ثالثة وللنفس في هذه المرتبة ايضا فعلية واستعداد فعلية النظريات واستعداد احضارها من دون كسب جديد ، فالمراتب ثلاث : الاستعداد المحض ، استعداد اكتساب النظريات مع فعلية الضروريات ، استعداد احضار النظريات مع فعليتها اذ هي في حال الغيبة حاصلة بالفعل ايضا بالقياس الى قبل الاكتساب ، وهذا الاستعداد يسمى استعدادا قريبا ، و القرب والتوسط والبعد بالنسبة الى الكمال المطلوب .

ومراتب العقل العملي ايضا اربع :

الاولى تحليلية العبد ظواهر افعاله بفضائل الاداب و حسنات العادات باتباع الشرايع النبوية وتطبيق ماصدر منه لما ورد عن اصحاب الشرايع من الاوامر والنواهي ، والمتكفل لبيان ذلك هو علم الفقه .

الثانية تخليته عن رذائل الحالات والملكات النفسانية وقطع العلائق الحسية ونقض الآثار المادية عن الجوهر المملوكوتي .

الثالثة تحليلية بفضائلها و التخلق باخلاق المحسنين و نفسيات المخلصين ، والمتكفل لبيان هاتين هو علم الاخلاق .

الرابعة اتصاله بعالم الملكوت والاستغراق في لجة الجبروت حتى يكون الله هو سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ولا يشاء الا ان يشاء الله ويخاطب بما رمت اذ رمت ولكن الله رمى ، وهذا لا يتيسر الا لخلص اوليائه .

ثم لا بد للعقل العملي من قوى اربع حتى يتيسر للنفس الارتقاء في مدارج الكمال : قوة التشخيص بين حسنات الافعال و سيئاتها بالشرع و العقل ، و قوة

تطبيقهما على مصاديقهما تطبيقاً صحيحاً بمقدمات صحيحة ، وقوة الترجيح بين الحسنتين أو السيئتين عند الدوران والاختلاف باحسنتهما والترك لاسوئتهما ، وقوة التدبير في مقدمات الأفعال بحيث توصله إلى المطلوب على أقرب الطرق ، والناس في هذه الأربع مختلفون وبعضهم فاقدها لبعضها أو كلها .

قوله : **وأما العملي فيطلق على القوة الخ** - إشارة إلى القوة الأولى .

قوله : **وعلى المقدمات التي الخ** - إشارة إلى القوة الثانية .

قوله : **وعلى فهل الأمور الخ** - إشارة إلى المرتبة الأولى من العقل العملي ، والكامل ما ذكرنا .

المسألة الحادية والعشرون

(في الاعتقاد والظن وغيرهما)

قول المصنف : والاعتقاد يقال لأحد قسميه - أي قسمي العلم الذين هما التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت كما مر انقسام العلم إليهما في المسألة الثانية عشرة وهذا أحد الاصطلاحين في الاعتقاد ، والاصطلاح الآخر هو مطلق التصديق الشامل لهذا المعنى والجهل المركب والتقليد والظن فهو كالعلم التصديقي الذي قد مر في تلك المسألة أن فيه اصطلاحين ، ويمكن حمل كلامه على الاعتقاد بالمعنى الأعم وإرجاع الضمير إلى العلم المنقسم إلى التصور والتصديق المطلق لأن المبحوث عنه هنا هو الاعتقاد بالمعنى الأعم لمكان قوله : ويقع فيه التضاد ، ولا ينافي هذا انقسامه إلى التصور والتصديق الجازم الثابت المطابق في تلك المسألة .

قول الشارح : أبو الهذيل العلاف - قال أبو المظفر شافقور بن طاهر بن محمد الأسفراييني الأشعري الشافعي المفسر المتكلم في كتابه (التبصير في الدين) في الملل والنحل في الباب الخامس : الفرقة الثالثة منهم (أي من المعتزلة) الهذلية ، وهم أتباع أبي الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف وكان من موالى عبد القيس ، وله فضائح كثيرة فيما أحدثه من البدع حتى كفر بتلك البدع جميع الأمة ، وكفر

ايضاً سائر المعتزلة ، وصنف المردار من المعتزلة كتاباً في تكفير ابي الهذيل ، و
كذا الجبائي ، وذكرنا في تصنيفيهما ان قوله يؤدي الى قول الدهرية انتهى ، ثم
ذكر بعض آرائه وبدعه .

وقال الشيخ محمد الكوثري في ذيل هذا الكتاب : قال المسعودي : توفي العلاف
سنة (٢٢٧) ، و يحاول ابو الحسين الخياط تبرئته من كثير مما يرميه به الراوندي
في (فضيحة المعتزلة) ، ويقول ابو الحسين الملقب : و ابو الهذيل هذا لم يدرك اهل
الجدل مثله .

قوله : ولا ينتفيان بالضعف الواحد - مع انهما ينتفيان بالضعف الواحد .

قول المصنف : فيتعاكسان في العموم والخصوص - يمكن ان يكون مراده
ان العلم المطلق و الاعتقاد بالمعنى الاعم الذي هو العلم التصديقي بالمعنى الاعم
يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص كما هو الشأن في كل عام مع خاصه ،
وقدمضى نظير ذلك بين المحل والموضوع وبين الحال والعرض في المسألة الاولى
من الفصل الاول ، او يكون مراده ان الاعتقاد بالمعنى الاعم والعلم التصديقي بالمعنى
الاخص يتعاكسان في العموم والخصوص وجوداً وعدماً كذلك .

قول الشارح : والاعتقاد باعتبار آخر اعم من العلم - اي اعم من العلم
التصديقي بالمعنى الاخص وفي هذا اشكال يأتي عن قريب .

قوله : لواخذ العلم التصديقي الخ - اما لواخذ باعتبار المعنى الاخص
الذي هو اليقين فقط فليس الاعتقاد احد قسمي العلم لانه ليس بالتصور ولا بالتصديق
الجازم الثابت الذين هما قسما العلم المطلق .

قوله : من العلم بهذا الاعتبار - اي باعتبار المعنى الاعم ، بل هو مساو له ، وعلى
اي حال فاحد الاشكالين ثابت على هذا التفسير لكلام المصنف لان العلم لواخذ
باعتبار المعنى الاخص فالاعتقاد ليس احد القسمين و لواخذ باعتبار المعنى الاعم
فليس الاعتقاد اعم من العلم ولا من احد قسميه بل مساو للعلم التصديقي ، و هذا

انما نشأ من هذا التفسير ، واما لو فسر كلام المصنف كما فسرناه باحد التفسيرين فلا اشكال .

قوله : باعتبار اصطلاحين - اشارة الى توجيهه في المقام وهو ان يقال على ما قال الشارح القديم وتبعه صاحب الشوارق والقوشجى : ان الاعتقاد باحد الاصطلاحين وهو اعتبار معناه الاخص اخص من العلم المطلق اذ هو شامل له وللتصور ، وبالاصلح الاخر اعم من العلم اذ هو شامل له وللظن والجهل المركب والتقليد .

اقول : فيه اولا ان الاصطلاحين يأتیان في العلم التصديقي ايضا كما اشار اليه الشارح العلامة ، وثانيا ان نسبة الاعمى و الاخصية في كلام المصنف نسبة واحدة بين شيئين وهذا التوجيه يستلزم ان يكون الاعتقاد اخص من مطلق العلم واعم من العلم التصديقي بالمعنى الاخص فلا يصدق التعاكس ، وهذا هو الاشكال الموعود ، وثالثا يلزم استعمال لفظ الاعتقاد في كلام المصنف اولا بالمعنى الاخص على ما فسروه وفي قوله : ويتعاكسان بالمعنى الاعم ولادلالة على هذا الافتراق .

قوله : او ما يؤدي معناه - اى معنى اعتبار الاصطلاحين ، لم يخطر بالبال توجيهه يؤدي معنى هذا التوجيه ولم يذكره الشارحون

قول المصنف : ويتع فيه التضاد بخلاف العلم - يعنى يقع في الاعتقاد بالمعنى الاعم التضاد بين اقسامه فان الجهل المركب ضد لليقين اذا اعتبر في القضية الواحدة اذ هما تصديقان يمتنع اجتماعهما في نفس واحدة ويمكن عروضا عليهما على التعاقب فان الاعتقاد بان صفات الله تعالى زائدة على ذاته مثلا و الاعتقاد بانها ليست بزائدة على ذاته يمتنع اجتماعهما ويمكن حصول احدهما عقيب زوال الآخر فهما متضادان ، بخلاف العلم اى التصور والعلم التصديقي الاخص الذى هو الاعتقاد الاخص ايضا ، اما التصور فظاهر ، و اما العلم التصديقي الاخص فلانه يعتبر فيه المطابقة للواقع فلا يعقل التضاد بين افراده ، واما نفى التضاد بين التصور والتصديق فظاهر

قول الشارح : لكن وجه التضاد الخ - توضيحه ان القضيتين المتنافيتين

اما بينهما السلب والايجاب كقولنا : الجنة والنار مخلوقتان الان ، وليستا مخلوقتان الان ، واما بينهما التضاد كقولنا : الجنة و النار مخلوقتان قبل البعث ، وهما ستخلقان بعد البعث ، وابوعلى قائل بان الاعتقادين المتعلقين بالاوليين غير متضادين بل المتضادان متعلقا بالآخرين ، وابوهاشم قائل بعكس ذلك .

اقول : هذا النزاع لطائل تحته ولا ينبغي ذكره لان الكلام ليس فى النسبة بين القضيتين بل فى النسبة بين الاعتقادين المتعلقين بهما ، وهما سواء تعلقا بالاوليين او الآخرين متضادان .

قوله : واختاره البلخي - قال ابوالمظفر الاسفراينى فى كتابه فى الملل والنحل (التبصير فى الدين) الفرقة السادسة عشرة منهم (اى من المعتزلة) الكعبية اتباع عبدالله بن احمد بن محمود البلخي المعروف بابى القاسم الكعبى ، و كان يدعى فى كل علم ، ولم يكن خالص الى خلاصة شىء من العلوم ، بل كان متحلياً بطرف من كل شىء كان يدعى فيه شيئاً من العلوم ، وخالف قدريّة البصرة فى اشياء انتهى ، ثم ذكر تلك الاشياء .

قال الشيخ محمد الكوثرى فى ذيل الكتاب : ابو القاسم الكعبى البلخي هو مؤلف كتاب المقالات المشهور اخذ الاعتزال عن ابى الحسين الخياط ، و كان الجبائى يفضلّه على شيخه توفى سنة (٣١٩) .

قوله : لتجدده بعد ان لم يكن - اى لحدوثه بعد عدمه فلو كان امرا عدميا لم يتصور حدوثه بعد عدمه لان العدمى ليس له وجود حتى يكون له الحدوث، والجواب ان هذا صحيح فى العدم المطلق واما عدم الملكة فله وجود وحدوث تبعاً لها فعدم الملكة يحدث بعد زوال الملكة ، والشك هو التردد اى عدم الجزم باحد طرفى النسبة الحكمية على التساوى .

قوله : لعدم اتحاد المتعلق الخ - لان متعلق الشك نفس النسبة ومتعلق اليقين احد طرفيها وهما الايجاب والسلب .

اقول : فيه ان اتحاد المتعلق ليس شرطاً فى تضاد العلم والشك و غيرهما

مما يتعلق بنسب القضايا بل الشرط في تضادها لو فرض كغيرها هو اتحاد المحل و هو النفس فيما نحن فيه ، الا ترى ان الاعتقادين المتضادين يمتنع اجتماعهما في نفس واحدة في زمان واحد ومتعلقهما اثنان وهما القضيتان المتناقضتان او المتضادتان .

قوله : من قبيل النسب والاضافات - اي من الامور المعروضة للاضافة .

قوله : واعلم ان رجحان الاعتقاد الخ - يعنى رجحان اعتقاد احد الطرفين

غير اعتقاد رجحان احد الطرفين لان الرجحان في الاول صفة للاعتقاد المتعلق باحد الطرفين والاعتقاد الراجح يناهى ان يكون على حد الجزم والالام يكن راجحا بل جازما فهو لا يكون الاظنا ، واما في الثانى صفة لاحد الطرفين ويمكن ان يكون رجحان احد الطرفين في الغاية فالاعتقاد المتعلق بهذا الرجحان يكون علما .

قوله : اعنى الشك المحض - الجهل البسيط الذى يقابل العلم بالمعنى الاعم

ينقسم الى عدم تصور النسبة اصلا والى عدم الجزم بالنسبة المتصورة على التساوى المسمى بالشك ، ومراد المصنف بالجهل هنا هو الثانى فلذا فسرء الشارح العلامة بالشك ، وقيد المحض تأكيدا وتوضيح اذ ليس للشك قسء ان محض وغير محض ، اللهم الا ان الشك قد يطلق على عدم الجزم الشامل للمظن و قيد المحض لخروجه .

المسالة الثانية والعشرون

(فى النظر واحكامه)

قول الشارح : وقد لا يكون كذا لك - بل يراد لاستحضار ما هو حاصل

فى الخزانة .

قول المصنف : ومع فساد احدهما قد يحصل ضده - اي مع فساد احدهما جزئى

النظر قد يحصل الجهل المركب الذى هو ضد العلم الخاص كما قد يحصل العلم .

بيان ذلك انه ليس كل نظر فاسد يحصل منه العلم والالام يبق فرق بينه وبين

الصحيح ، ولانه يحصل الجهل من كل نظر فاسد ولانه لاشىء منه حصل منه شىء

اذ قد يحصل منه العلم كقولنا : العالم اثر القديم الموجب و كل اثر القديم الموجب

وكل اثر القديم الموجب حادث فان المقدمتين كاذبتان مع ان النتيجة وهى العالم حادث صادقة ، واما حصول الجهل من الفاسد فكقولنا : العالم قديم و كل قديم مستغن عن المؤثر فان من اعتقدهاتين المقدمتين مع ان الصغرى كاذبة اعتقد النتيجة وهى العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل مركب ، واما عدم اللزوم فهو ليس الا اذا كانت الصورة فاسدة لان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط الصورية ضرورى سواء كانت المقدمات صادقة ام كاذبة .

والحاصل ان الفساد ان كان من جهة الصورة سواء كانت المادة صحيحة ام لا لم تلزم النتيجة لصادقة ولا كاذبة لان معنى فساد الصورة انها ليست من الضروب التى يلزمها النتيجة ، نعم قد يحصل النتيجة الصادقة فى بعض المواد اتفاقا كقولنا : لاشيء من الحجر بانسان و كل انسان بقر فلاشئ من الحجر ببقر لكنه ليس بحسب اللزوم ، واما اذا كان الفساد من جهة المادة فقط لزممت النتيجة اما صادقة واما كاذبة على ما فصل الشارح العلامة اذا النتيجة لا تنفك عن القياس الصحيح الصورة ولا دخل لصحة المادة فى اللزوم ، نعم ليس اللزوم لاحدهما معينة بل اما كاذبة واما صادقة ، ولا يخفى ان هذا لزوم من حيث الصورة بمعنى ان الناظر اذا ركب قياسا صحيح الصورة واعتقد صدق المقدمات الكاذبة لزمه الاعتقاد بصدق النتيجة الحاصلة وتلك النتيجة قد يتفق كونها صادقة فى الواقع وقد يتفق كونها كاذبة فيه فلا يتوهم ان المراد باللزوم ان الكاذب يستلزم الصادق اذ هو ممتنع بالضرورة او يستلزم الكاذب اذ هو ينافى التخلف فى بعض الموارد بحصول النتيجة الصادقة .

قول الشارح: لم يحصل العلم - اى حصولا بحسب اللزوم والا فقدمر مثال حصول النتيجة الصادقة من القياس الفاسد المادة فقط .

قوله : فى كل واحد - اى فى كل واحد من الاشكال الاربعة سواء كانت الصغرى فى الاشكال الثلاثة الباقية كاذبة او صادقة .

قوله : والاجاز الخ - اى وان لم تكن الصغرى فى الشكل الاول صادقة بل كانت هى والكبرى معا كاذبتين او كانت هى فقط كاذبة اولم تكن الكبرى فى الثلاثة

الباقية كاذبة بل كانت الصغرى فقط كاذبة جازان تكون النتيجة كاذبة او صادقة ،
والحاصل ان الشكل الاول لو كانت صغراه صادقة و كبراه كاذبة فالنتيجة كاذبة
قطعا والاجاز الصدق او الكذب ، و اما الاشكال الباقية فكل منها ان كانت كبراه
كاذبة فالنتيجة كاذبة سواء كانت صغراه كاذبة ام لا وان لم تكن كبراه كاذبة بل
كانت صغراه كاذبة فقط جاز الوجهان .

قوله : ما يقال من ان النظر الفاسد الخ - ان كان مراد هذا القائل ان لاشيء
من النظر الفاسد يحصل منه الجهل لاحد فهو باطل لما مر من ان المعتقد بصدق
المقدمات الكاذبة مع صحة صورة القياس يحصل له الجهل في كثير من الموارد ، وان
كان مراده ان ليس كل نظر فاسد يحصل منه الجهل لكل احد كما هو ظاهر
استدلاله فهو حق لما مر من التخلف ولما ذكر في استدلاله ، و على هذا فالنزاع
لفظي اذا ثبتت حصول الجهل جزئيا والنافي ينفي الاستلزام والحصول الكلي

قوله : و ليس كذلك - منع من الشارح للملازمة بان نظر المحقق في
شبهة المبطل لا يستلزم افادة الجهل اذا فادته مشروطة باعتقاد حقيقة المقدمات والمحقق
لا يعتقد بها .

اقول . هذا الاستدلال تام في مقابل من يدعى الاستلزام و حصول الجهل من
النظر الفاسد كليا لكل احد .

قوله : مع انه معارض بالنظر الصحيح - بيان المعارضة بان يقال : ان النظر
الصحيح لا يستلزم العلم والا لكان المبطل اذا نظر في دليل المحقق افاده العلم ولكنه
لا يفيد انه معتقد بطلان الدليل .

قوله : فان شرط اعتقاد الخ - يعنى فان اجاب الخصم عن المعارضة بان شرط
افادة الصحيح للعلم هو اعتقاد حقيقة المقدمات و المبطل لا يعتقد بها رددنا ذلك
عليه وقلنا ان شرط افادة الفاسد للجهل ايضا هو اعتقاد حقيقة المقدمات الكاذبة .

والحاصل من هذا البحث ان النظر الفاسد بحسب المادة لا يستلزم شيئا
كالفاسد بحسب الصورة وان كان قد يحصل الكاذب و قد يحصل الصادق ولكن هذا

الحصول ليس بالاستلزام ، الا ان صحة الصورة واعتقاد الناظر بصدق المواد الكاذبة يوجب ان اعتقاده بصدق النتيجة التى قد يتفق صدقها واقعا وقد يتفق كذبها واقعا كما هو الحال فى جميع الاخطاء الواقعة للناظرين العارفين بتركيب الاقيسة وشرائطها ، واما الخاطئون فى صور الاقيسة فهم فى تيه آخر .

قوله : اختلف الناس هنا الخ - قدم فى المسألة الخامسة عشرة ما يناسب ماهنا ، وقول الحكماء هو ان المقدمات معدة و مفيض العلم هو الجوهر القدسى المسمى بالعقل الفعال بمدد الحق تعالى

قوله : والحق ان النظر الصحيح يجب الخ - صريح فى رد الاشاعة القائلين بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمات ، و لكن ليس له ظهور فى احد القولين الآخرين اذ وجوب حصول العلم بالنتيجة هو مذهب الحكماء والمعتزلة معا الا ان الحكماء يقولون بافاضة العلم من عالم القدس و المعتزلة يقولون بتوليد المقدمتين اياه ، ومعنى التوليد ايجاب فعل الفاعل فعلا آخر كهدم السقف برفع العمود الذى تحته واحراق الخشبة بالقائها فى النار فان الرفع والالقاء فعلاان بالمباشرة والهدم والاحراق فعلاان بالتوليد ، وكذا ما نحن فيه على مذهب المعتزلة فان ترتيب المقدمات من الناظر يوجب حصول النتيجة من دون مدخلة شىء آخر فيه .

قوله : لتعذر العلم باظهر الاشياء الخ - هذا ما استدل به الملاحدة على الاحتياج الى المعلم فى المعارف الالهية ، وحاصله ان الانسان يحتاج فى العلوم القريبة من الحس الظاهرة عند مؤسسيتها كالنحو والصرف والعروض والرياضيات وكذا الصناعات كالخياطة و النجارة الى مرشد ومعلم و بدوننه لا تحصل له فكيف يستغنى عنه فى العلوم العويصة التى هى ابعد العلوم عن الحواس والمطلوب فيها اليقين . اجيب بان هذه الفحوى القياسية لا تفيد الا ان حصول المعارف الالهية بدون المعلم صعب عسر واما امتناعه وتعذره على ما هو مدعاكم فممنوع ، ويحتمل ان يكون المراد باظهر الاشياء واقربها هوية الانسان التى يعبر عنها بانا فان النظر لم يفد اليقين بانها هذا الهيكل المحسوس و اجزاء لطيفة سارية فيه و جزء لا يتجزى

فى القلب او جوهر مجرد حادث بحدوث البدن او مخلوق قبله او غير ذلك فاذا كان هذا حال المعرفة باقرب الاشياء من الانسان فكيف حال المعرفة بابعدهما، وجوابه هو ذلك الجواب .

واستدلوا ايضا بان كثرة الاختلاف بين العقلاء فى المعارف الالهية تدل على عدم استقلال العقل فيها فالمعلم محتاج اليه فيها ، والجواب ان الاختلاف انما وقع من الانظار الفاسدة الصادرة عنهم والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح ، نعم كثرة الاختلاف تدل على صعوبة تمييز الصحيح عن الفاسد

قوله : بل هو مرشد الخ - يعنى ان المعلم يرتب المقدمات التى يعجز الانسان عن ترتيبها فبعد ان يرتبها ينظر الانسان فيها ويستنبط الحكم منها بعقله .
قوله : لحصلت العلوم الكسبية الخ - اذ مفردات المقدمات من دون الترتيب المخصوص موجودة فى اذهان الجميع .

قوله : ولم يتع خلل الخ - اى الخلل الواقع من جهة الصورة .

قوله : والا لزم التسلسل واشتراط الخ - يعنى ان القياس لو احتاج الى الجزء الصورى فاما ان يحتاج الى الجزء الصورى الخارج من نفس هذا القياس فيلزم التسلسل اذ ذلك الجزء الصورى الخارج يكون ايضا فى ضمن قياس محتاج الى جزء صورى آخر و هكذا و اما ان يحتاج الى الجزء الصورى فى نفس هذا القياس فهو احتياج الشئ الى نفسه واشتراطه بها ، والجواب ان احد المحالين يلزم ان اوجبنا احتياج كل جزء من الصورى والمادى الى الجزء الصورى وليس كذلك بل يحتاج المجموع الى الجزء الصورى احتياج الكل الى الجزء و يحتاج الجزء المادى الى الجزء الصورى احتياج احد جزئى المركب الى الجزء الاخر .

قوله : كل زائد - اى كل جزء وانما سمي الجزء زائدا لان كل جزء يزيد على آخر ويحصل الكل من مجموع الزيادات .

قول المصنف : وشرطه عدم الغاية الخ - المراد بالغاية هو القضية المطلوبة التى تسمى بعد النظر بالنتيجة وهى ذات حيثيتين : حيثية انها قضية متصورة بطرفيها

والنسبة بينهما بدون تعلق الجزم والتصديق بنسبتها ايجابا او سلبا ، وحيثية انها معلومة ومتعلق بنسبتها الجزم ايجابا او سلبا ، فهى بالحيثية الاولى يشترط حضورها فى الذهن وبالثانية يشترط عدمها فيه ، وتفسير الشارح الغاية اولا بالعلم المطلوب وثانيا بالمطلوب ايماء الى هاتين الحثيتين ، وجملة هذه الشرائط كون المطلوب بالحيثية الاولى حاضرا فى الذهن اذ الغائب عن الذهن او المجزوم به او بمقابله لا يطلب بالنظر .

قول الشارح : ان شرط النظر - سواء كان صحيحا او فاسدا .

قوله : فى طرفه - اى فى ضد الجهل المركب الذى هو العلم المطابق للواقع .

قوله : والواقع مقابلها - اى الواقع بسبب النظر مقابل الفائدة العاجلة الدنيوية اذا الانسان بسبب النظر ومعرفته بالله وما يتعلق به يستنكف عن كثير من اللذات الدنيوية التى لولا المعرفة لتمتع بها

قوله : وحوصلها ممكن بدون النظر - بان يشيب الله عباده فى الآخرة ابتداءً من دون ان يعملوا بالواجبات ويتركوا المحرمات .

اقول : هذا خلاف الحكمة كما بين تفصيلا فى محله فلا يقع من الحكيم ، نعم ان الله تعالى فضلا وزيادة كثيرة على اجور العباد التى جعل لهم جزاءاً لأعمالهم .

قوله : ولا يمكن تركه من سمعيات محضة - ليس المراد به انه لا يمكن ان يتشكل قياس من المقدمتين السمعيتين بل المراد ان المقدمات السمعية فى المعارف الدينية لا بد ان تنتهى الى المقدمات العقلية لان المقدمات السمعية المحضة تتوقف على معرفة صدق الرسول وكون الرسول صادقا فيما اخبر لو استفيد من السمع لدار بل لا بد من ان يستفاد من العقل وكذا معرفة الله وتوحيده .

قوله : وكما يتساوى طرفاه الخ - اى كل ما لاسبيل للعقل الى الجزم باحد طرفيه ككثير من مباحث المعاد واكثر الاحكام الفرعية .

قوله : اذا تعارض دليلان الخ - توضيحه ان التعارض اما بين عقليين او نقليين او مختلفين وعلى اى من التقديرات اما ان يكون لاحد المتعارضين معتضدا مما ليس

بنظيره اولا وفي جميع هذه الصور يجب العلاج ليرتفع التعارض في الواقع او في الاخذ ، ثم ان علاج تعارض العقليين صعب غاية الصعوبة لان احدهما شبهة ليس بدليل والاخر دليل ناقص البيان غير وافي بالمطلوب فعلى المستدل ان قدر ان يستوفي البيان حتى تحل الشبهة ويستقل الدليل بالدلالة ، واما في صورة اعتضاد احدهما بالنقل فان كان النقل مفيدا للقطع فيؤخذ به ويحكم بصحة ما يعتضد به و يلقي ما يعارضه والا فلا والعلاج مامضى ، و اما علاج تعارض النقلين من دون اعتضاد احدهما بالعقل فمذكور في غير هذا الفن ، واما اذا تعارض العقل والنقل سواء كان لاحدهما اعتضاد بنقل آخر ام لا فيأول النقل ان امكن او يطرح و يقدم العقل لما ذكره الشارح العلامة ، اللهم الا ان يكون النقل مفيدا للقطع وحينئذ فالامر مشكل وان كان كلام القوم فيما اذا كان مفيدا للقطع لان غير القطعي ليس بحجة في الاعتقادات .

قوله : اما مع تعارض النقلين - اي في صورة اعتضاد احدهما بالعقل يرجع الى تعارض العقل والنقل لان الكلام فيه .

قوله : لان العقلى اصل للنقلى الخ - ان قلت كون العقلى اصلا للنقلى لا يوجب تأويل كل نقلى يعارضه العقلى اذ من الممكن بل الواقع ان يعارض النقلى عقلى ليس باصل له اذ ليس كل عقلى اصلا لكل نقلى ، قلت اصلية العقلى وفرعية النقلى ليست باعتبار خصوصيات افراد العقليات و النقليات ، بل باعتبار ان العقلى حكم صريح مقطوع به من العقل فاذا كان حكم العقل معتبرا فهو معتبر في جميع الموارد واذا لم يكن معتبرا فليس بمعتبر في مورد فاذا حكم بعدم اعتباره في مورد لغى اعتباره في جميع الموارد بالمرة و يخرج من الاصلية مع انه اصل بالضرورة لان صحة النقل انما تثبت به فتأمل .

قوله : وهو مذكور في القياس بالقوة - اي ليس المطلوب مذكور في القياس بهيئته بل اجزائه مذكورة فيه فهو مذكور فيه بالقوة ، كما ان اجزاء البيت من دون الانضمام بيت بالقوة فاذا انضمت صارت بيتا بالفعل .

قول المصنف : فالاول باعتبار الصورة القريبة الخ - اعلم ان القياس الاقترانى

له صورة وهي الهيئة الحاصلة من انضمام مقدماته التي هي قضايا ، و مادة هي نفس تلك القضايا ، ثم ان لكل قضية صورة هي الهيئة الحاصلة من انضمام المحمول الى الموضوع ومادة هي نفس الموضوع والمحمول ، فللقياس صورة قريبة هي هيئة نفس القياس وبعيدة هي هيئة كل قضية قضية ، وهو باعتبار الصورة القريبة ينقسم الى الاشكال الاربعة المشهورة وباعتبار الصورة البعيدة ينقسم الى قياس حملي و هو القياس المركب من الحملات الصرفة وقياس شرطي وهو القياس الذي فيه قضية شرطية سواء كان جميع المقدمات شرطية كامثلة الشارح العلامة او بعضها شرطيا وبعضها حمليا كما يقال : كل نحوى عالم و كلما كان الشيء عالما فهو ليس بحمار فكل نحوى فهو ليس بحمار ، فكل قضية في القياس من حيث صورتها صورة بعيدة له ومن حيث هي هي جزء ومادة له .

قوله : والبعيدة اثنان - اى و باعتبار الصورة البعيدة اثنان هما الحملى والشرطى .

قول الشارح : احدهما بحسب مادته اعنى مقدماته - اى بحسب نفس كل قضية مأخوذة في القياس التي هي من حيث هي هي مادة له ومن حيث صورتها صورة بعيدة له ، ولكن غرض المصنف هنا تعلق بالحيثية الثانية ، فكان ينبغي ان يقول : احدهما بحسب الصورة البعيدة وهي هيئة كل قضية قضية و الثانى بحسب الصورة القريبة وهي الهيئة العارضة لمجموع المقدمات .

قوله : فله اعتباران ايضا الخ - قد علمت ان كل قضية مأخوذة في القياس لها صورة ومادة ومادتها نفس الموضوع والمحمول ، فهذان الاعتباران صورة القضية التي هي صورة بعيدة للقياس ومادة القضية التي هي الموضوع والمحمول ، الا ان المصنف لم يتعلق غرضه بالاعتبار الثانى اى اعتبار مادة القضية اصلا ، ولذلك لم يشرحه الشارح ايضا بل ذكره تكميلا للافادة .

قول المصنف وباعتبار المادة القريبة الخ - قد توهم ان مادة القياس القريبة هي القضايا المأخوذة فيه ومادته البعيدة هي مواد القضايا وهذا جهل و خطأ ، بل

الحق ما ذكره الشارح العلامة وغيره ، وحاصل الكلام ان مادة القياس البعيدة هي كل قضية قضية مأخوذة فيه ومادته القريبة هي مجموع القضايا المأخوذة فيه مع قطع النظر عن صورة القياس ، وصورته البعيدة هي صورة كل قضية قضية مأخوذة فيه وصورته القريبة هي صورة مجموع المقدمات المأخوذة فيه التي يقال له الشكل **قوله : وفيه ضعفه -** اي وفي المنفصل الحقيقي ضعف ما للمنفصل الغير الحقيقي وهو اربعة .

قوله : و الاخير ان يفيد ان الظن - حيث كان الاستقراء غير تام والتمثيل غير يقيني الجامع ، وانما اطلق المصنف افادة الظن لان الاستقراء التام و التمثيل اليقيني الجامع في غاية الندرة ، بل يكاد ان يكونا معدومين في المطالب العلمية . **قوله : والتعقل والتجرد متلازمان -** التعقل هو ادراك ما يفارق المادة و لواحقها والتجرد كون الشيء مفارقا للمادة ولواحقها .

قول الشارح : بعدما تقدم - اي ما تقدم في المسألة الخامسة في الفصل الرابع من الادلة القائمة على ان النفس العاقلة جوهر مجرد ، و تلك من جزئيات هذه المسألة ، وهذا الاستدلال مذكور ايضا في تلك المسألة .

قوله : بان العقل حال في ذات العاقل الخ - اي الصورة المعقولة حالة فيها ، وهذا الدليل قياس استثنائي مركب من قياسين استثنائيين ، صورته ان العاقل لو لم يكن مجردا لكان ماديا منقسما بحسب الوضع والمقدار ولو كان كذلك ازم احد المحالات ، بيان الملازمة ان الصورة المعقولة اما حالة فيه اولا والثاني باطل لانه خلاف الفرض لان العاقل لا يكون عاقلا الا ان يحل فيه الصورة المعقولة ، و على الاول اما ان تكون حالة في احد جزئيه اي في جزء غير منقسم منه و هذا مع انه خلاف الفرض اذ المفروض كون العاقل الذي هو محل الصورة ماديا منقسما يفيد المطلوب لان ذلك الجزء هو العاقل وهو المحل للصورة المعقولة دون سائر الاجزاء المفروضة واذا فرضناه غير منقسم لكان مجردا اذ المادى الغير المنقسم الذي امكن كونه محلا هو الجوهر الفرد فقط وقد ابطالنا وجوده ، واما ان تكون حالة

في جزئيه او اكثر لو كانت الاجزاء المفروضة اكثر فحينئذ اما ان يكون الحال في احد الجزئين او الاجزاء غير الحال في الجزء الآخر فيلزم من ذلك انقسام الصورة المعقولة اذ الحال واحد لاثان وفرض التباير هكذا في الواحد لا يمكن الا بانقسامه ، واما ان يكون الحال في احد الجزئين او الاجزاء عين الحال في الجزء الآخر فيلزم من ذلك تعدد الواحد وهو محال اذ المفروض ان الحال واحد وفرض كون الواحد في الجزئين ينافى وحدته اذ تعدد المحل يستلزم تعدد الحال الذي يحل فيه حلولا سريانيا فكون العاقل ماديا يستلزم احد هذه الامور المستحيلة ، ثم ان انقسام الصورة المعقولة اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة او الى اجزاء مختلفة في الحقيقة والاول يستلزم وجود المقدار للصورة المعقولة المجردة وهو محال اذ المقدار ينافى التجرد ، والثاني يستلزم مع ذلك كون اجزاء الصورة المعقولة غير متناهية لان المحل لكونه ماديا ذا امتداد جسماني يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال فيه ايضا حيث يكون بالحلول السرياني يقبل القسمة الى غير النهاية ولكن الاجزاء الغير المتناهية في المحل تكون بالقوة وفي الحال بالفعل والا لم تكن متخالفة في الحقيقة والمفروض انها متخالفة .

قوله : اذ الحال اما انه يحل بتمامه الخ - بيان للملازمة .

قوله : اوفى احد جزئيه - اي في جزء غير منقسم منه ، وهذا التفسير وان كان خلاف الظاهر الا انه لا بد منه ، ويشهد به ههنا قوله : والثاني يفيد المطلوب ويشهد به ايضا المقدمة الثالثة المذكورة لبيان هذا الاستدلال بعينه في المسألة الخامسة في تجرد النفس من الفصل الرابع فراجع .

قوله : ان اتحدا - اي ان كان الحال في احد الجزئين عين الحال في الجزء الآخر .

قوله : واذا ثبت ذلك فالجزءان الخ - بيان لبطلان احد الامور اللازمة من كون العاقل ماديا وهو انقسام الصورة المعقولة المجردة كما هضى ذكره اذ هو العمدة في المقام .

قوله : فاذن كل مجرد فانه يصح ان يقارن غيره - هذا لازم نتيجة القياس المذكور ، ونفس النتيجة ان كل مجرد فانه يصح ان يكون معقولا مع غيره من المعقولات فاذن يصح ان يقارن معقول معقولا اى يصح ان يقارن مجرد مجردا فى العقل اذ كل معقول مجرد ، فاذا ثبت صحة هذه المقارنة اى امكانها فنقول : امكان هذه المقارنة لا يتوقف على وجودها اذ امكان الشيء متقدم على وجوده ، وكذا المقارنة المطلقة لا تتوقف على هذه المقارنة المقيدة اذ المطلق متقدم على المقيد وذلك مما لا امرية فيه ، فثبت حينئذ ان مطلق مقارنة المجرد للمجرد ممكن من دون ان يتوقف على ثبوت مجرد مع مجرد فى العقل اى مقارنة هما فيه او على امكانها اذ لو لم يكن المطلق ممكنا لم يكن المقيد ممكنا فلم يكن مقارنة المجرد للمجرد فى العقل ممكنا ، وكذا لو توقف المطلق ثبوتا او امكانا على المقيد لدارا اذ امكان المقيد وثبوته متوقفان على امكان المطلق وثبوته ، فاذا ثبت ان مطلق مقارنة المجرد للمجرد ممكن فلو وجد فى الخارج مجرد وقارنه مجرد آخر لكان عاقلاله اذ المانع من التعقل هو المادية وهى فى المقام منتفية و شرطه حلول احد المجردين فى الآخر وهو المفروض فى المقام لان المقارنة اما بحلول احد المقارنين فى الآخر او بحلولهما فى ثالث والثانى منتف فيما نحن فيه اذ المفروض ان المجرد الاول موجود فى الخارج قائم بذاته فمقارنته للمجرد الآخر انما هو بحلول الآخر فيه ، فثبت ان كل مجرد موجود فى الخارج قائم بذاته اذ اقراره مجرد آخر فهو عاقل له كالنفس الانسانية ، هذا غاية التوضيح لهذا الاستدلال على ما سلكه الشارح العلامة ، و سائر الشراح سلكوا مسلكا بزيادة مقدمات على هذه المقدمات ينتج ان كل مجرد موجود فى الخارج قائم بذاته عاقل لذاته دائما .

قوله : وهذا الدليل عندى فى غاية الضعف الخ - توضيح المناقشة ان توقف امكان الشيء على وجوده محال بالضرورة من دون شبهة من احد ، ولكن ليس مانحن فيه من ذلك اذ مانحن فيه انما هو توقف امكان مقارنة المعقول للمعقول على وجود مقارنة المعقول للعاقل والمقارنة الاولى غير المقارنة الثانية فليس امكان الشيء

متوقفا على وجوده بل على وجود شيء آخر .

اقول : هذا عجيب منه كل العجب لانه رحمه الله عبر عن الترديد في بيان الاستدلال بقوله : هذه الصحة اى صحة مقارنة معقول مع غيره اما ان تتوقف على ثبوت المجرد فى العقل اولا ، ثم اتى بهذه المناقشة على هذا التعبير ، مع انه ليس بصحيح ، بل التعبير الصحيح ان يقال : هذه الصحة اما ان تتوقف على مقارنة معقول مع غيره فى العقل ام لا ، والمراد بالغير هو معقول آخر لا العاقل كما هو صريح فى الكبرى اعنى قوله : وكلما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره ، اذ لو كان المراد بالغير هو العاقل كما هو منشأ و همه رحمه الله لصار معنى الكبرى : وكلما صح ان يكون فى العاقل وحده صح ان يكون فى العاقل مع العاقل وهذا ظاهر الفساد لاتحاد المقدم والتالى وعدم فائدته فى الاستدلال ، والحاصل ان هذه المناقشة نشأت من قوله : اما ان تتوقف على ثبوت المجرد فى العقل ، وهو ناقص لبيان المطلب ، والتام ان يقال : اما ان تتوقف على مقارنة مجرد لمجرد فى العقل ، او ما يؤدى معناه

المسألة الثالثة والعشرون

(فى احكام القدرة)

قول الشارح : ان الجسم من حيث هو غير مؤثر - اعلم ان التأثير قد يطلق و يراد به كون الشيء ذا اثر ، وقد يطلق ويراد به كون الشيء محدثا فى غيره اثرا وليس المراد ههنا المعنى الاول لان الاجسام من حيث هى اجسام ذات آثار واحدة هى المكان والشكل والجهة كما مر تفصيله فى الفصل الاول ، فالمتفق هنا هو التأثير بالمعنى الثانى .

قوله : والا لتساوت الاجسام فى ذلك - اى لو كان الجسم من حيث هو هو محدثا فى غيره اثرا لكانت الاجسام كلها متساوية مشتركة فى ذلك الاثر والتالى باطل بالوجدان والبرهان ، اما الوجدان فانالم نجد للاجسام السماوية و الارضية

اثر واحد في غيرها ، واما البرهان فان تأثيرها في المفارقات ممتنع ، وفي الطبايع الحالة فيها ممتنع لان الجسم من حيث هو هو قابل لتلك الطبايع و القابل للشيء لا يكون فاعلا له ، وفي النفوس المتعلقة بها ايضا ممتنع لذلك ان كانت النفس نباتية او حيوانية ، و اما النفوس الانسانية فلو كانت متأثرة من الجسم من حيث هو هو لكنا شاعرين بذلك التأثير دائما ، وتأثير الاجسام من حيث هي اجسام بعضها في بعض ايضا ممتنع لان ذلك البعض الذي فيه التأثير اما ان يكون خاليا من ذلك الاثر وهذا خلاف اذ المفروض ان كل جسم له ذلك الاثر واما ان لا يكون خاليا منه والتاثير حينئذ ممتنع اذ المتأثر باثر لا بد ان يكون خاليا من ذلك الاثر ، فالجسم من حيث هو هو غير مؤثر في غيره ، وانما الاجسام يؤثر بعضها في بعضها تأثيرا مختلفا باعتبار الصور والاعراض اللاحقة بها .

ثم التأثير في الغير له مبدء في المؤثر يسمى ذلك المبدء بالصفة المؤثرة و القوة ، وهي باعتبار مقارنة الشعور وعدمها وباعتبار وحدة الاثر او تعدده نوعا تنقسم الى اربعة اقسام ، احدها يسمى بالقدرة وهي القوة التي تكون مبدءا لافعال متعددة نوعا مقارنة للشعور كما في الشرح .

قوله : اما ان يتشابه به التأثير او يختلف - اي اما ان يتحد الاثر نوعا او يتعدد نوعا ، والاول صادر من القوة الفلكية والقوة الطبيعية ، والثاني صادر من القوة الحيوانية والقوة النباتية .

قوله : وتسمى النفس النباتية - لوجه للعدول من القوة الى النفس ، وان كانت النفس النباتية والقوة النباتية واحدة والتغاير بينهما بالاعتبار .

قوله : اما نسبته الى الفاعل فجاز ان تكون معللة - اي اما امكان الفعل الذي ليس بحسب ذاته مجعولا ومعللا بل واجب فجاز ان يكون بالنسبة الى الفاعل معللا لان في الامكان بحسب الذات ينظر الى الذات من حيث هي هي ، واما فيما نحن فيه فينظر الى ذات الفعل من حيث صدوره عن الفاعل ، فاذا اجتمعت في الفاعل شرائط بحيث يتساوى الصدور واللاصدور ولم يتوقف احدهما الا على اختيار القادر

يحكم بامكانه بالنسبة اليه ، فامكان صدور الفعل بالنسبة الى الفاعل مشروط بشرائط لا يكفي فيه نفس ذات الفعل .

قول المصنف : وتعلقها بالطرفين - اى الفعل والترك .

اعلم ان قدرة الحيوان حين فعل هي قدرته بعينها حين فعل آخر و كذا قدرته حين الفعل هي قدرته بعينها حين الترك ، وذلك لان القدرة لا تتعلق اولا باشخاص الافعال والترك بل تتعلق اولا بالكلى ثم بالاشخاص .

بيان ذلك ان الحيوان القادر على تحريك الاجسام من اعضائه او غيرها اذا حرك يده ثم ترك واشتغل بتحريك حجر مثلا برجله ثم ترك و اشتغل بتحريك جفنيه ثم ترك واشتغل بالفكر لم يشك عاقل في ان قدرته في جميع هذه الحالات واحدة وهي القدرة على التحريك وانما يختلف التحريك بسبب اضافته الى اشياء مختلفة ، وهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف القدرة بل تختلف اضافتها الى اشخاص المقدورات ، فالقدرة دائما تتعلق اولا بالفعل الكلى لا بالترك الكلى لان الحيوان مادام حيا لا يخلو عن فعل ما في النوم كان ام في اليقظة ، ولذلك عرفها المصنف في النمط السابع من شرح الاشارات عند تقسيم الصفات (بانها هيئة مالم الذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل) ولم يذكر الترك ، وفي تنكير فعل اشارة الى ان تعلق القدرة ليس بفعل خاص ، ثم تتعلق ثانيا بالفعل الجزئي اى الكلى المقيد بسبب تعلقه و اضافته الى شىء من الاشياء ، ثم تتعلق ثالثا بالترك لان الترك يعتبر بعد تعلقها بفعل خاص بان يعتبر تعلقها بترك سائر الافعال او بترك فعل خاص آخر ضد ذلك الخاص المشتغل به حين الاشتغال به .

اذا علمت هذا فقول الاشعري : ان القدرة تتعلق بطرف واحد خطأ لان مراده من التعلق بطرف واحد ليس ما حققناه ، بل مراده انها حين تعلقها بالفعل ليست متعلقة بالترك وليس الترك مقدورا ، وحين تعلقها بالترك ليست متعلقة بالفعل وليس الفعل مقدورا ، وهكذا حين تعلقها بفعل ليست متعلقة بفعل آخر .

فنقول : ان اراد ان القدرة اى تلك الصفة النفسانية من حيث هي لا تتعلق

بالفعل حين الترك ولا بالترك حين الفعل فهو باطل بالضرورة اذ يصير الفعل حينئذ ممتنعاً او واجباً فلا يكون القدرة قدرة ، وان اراد ان القدرة من حيث هي متعلقة و مضافة الى فعل لا تتعلق بتركه ولا بفعل آخر فهو حق الا ان القدرة لافى اللغة ولا فى العرف ولا فى الشرع ولا بين اصحاب العلوم ليست اسما لتلك الصفة بهذا القيد اى التعلق والاضافة الى فعل خاص او ترك خاص .

قول الشارح : وهو ان العرض لا يبقى - اى لا يبقى زمانين بل يتجدد آنفاً ، فلو كانت قدرة الفعل قبله لكانت معدومة حين الفعل و صدر الفعل من دون القدرة وهو محال بالبديهة ، والجواب ان هذا الاصل باطل لان القدرة من الاعراض القارة والعرض القار باق بضرورة العقول ، وثانياً لو سلمنا هذا الاصل لم نسلم الملازمة لان اللازم على ذلك كون القدرة السابقة على الفعل معدومة حين الفعل و لا يلزم منه صدور الفعل من دون القدرة لان القدرة المتجددة حاصلة حين الفعل .

قوله : لزوم تكليف ما لا يطاق - وهو قبيح ، ان قلت : ان ذلك يلزم لو كانت القدرة منتفية اصلاً ، واما كون الكافر قادراً على الايمان حال الايمان ينقضى كون ذلك تكليفاً بما لا يطاق اذا المقرر فى محله انه ليس يجب ان يكون المكلف قادراً على المكلف به حين الخطاب والتكليف بل قدرته على الفعل حين الفعل كافية فى حسن الخطاب والتكليف ، قلت : ان القدرة ليست شرطاً لصحة الخطاب و توجيه التكليف نحو المكلف لان التكليف حين العجز عن المكلف به صحيح اذا حصلت القدرة عليه حينها ما كما ذكرت ، الا ان القدرة شرط لتنجز هذا التكليف عليه و لن يتنجز ما لم يستطع عليه قبل الفعل اذ قبل الايمان لا ملزم له ان يؤمن حتى يحصل الشرط ويتنجز المشروط ، فالقدرة التى هى شرط للايمان لو كانت مقارنة له لم يتنجز عليه الايمان ابداً ، فالاولى فى تقرير الاستدلال ان يقال : لو لم تكن القدرة قبل الايمان لم يكن للكافر ملزم عليه .

قوله : وحالة الاخراج يستغنى عن القدرة - لان القدرة شرط صدور الفعل و شرط الصدور لا يمكن ان يكون مع الصادر زماناً الا ان يكون جزءاً اخيراً من العلة

الثامة والقدرة ليست جزءاً أخيراً منها لأن الشوق الأكيد متأخر عنها فالقدرة لا يمكن أن تكون مع الصادر ، فإذا كانت القدرة شرطاً للمفعول الصادر فلا بد أن تكون قبله ، وتنعكس هذه القضية عكس النقيض إلى أن القدرة لو لم تكن قبل الفعل لم تكن شرطاً له ، وإذا جعل هذا العكس صغرى وضم إليه قولنا وإذا لم تكن شرطاً له فهو يستغنى عنها انتجا فلو لم تكن قبل الفعل فهو يستغنى عنها والتالي باطل بالضرورة والاتفاق ، وبهذا التحقيق اندفع ما أورده الشارح القديم على هذا الدليل و تبعه القوشجي وصاحب الشوارق وتسلموه ، ولا جدوى لذكره ، والطالب يراجع .

قوله : الثالث لو لم تكن القدرة الخ - اجيب عن هذا بان الكلام في القدرة الممكنة الحادثة لما سوى الله تعالى ، وقدرة الواجب خارجة عن محل النزاع .

قوله : فيلزم حصول الضدين معا - لان القدرة اذا حصلت حين الفعل فقط لتعلقت به فقط ، ولو فرضنا تعلقها بالترك لزم اجتماع الضدين أي الفعل والترك .

قوله : او ايجاب احدهما الخ - أي ايجاب الضدين ^{حد} فيتقدم احدهما على الآخر مع فرض مقارنتهما التي تلزم من فرض مقارنة القدرة للفعل لانها تتعلق بهما وهذا خلف ، وانما تعرض الشارح العلامة لهذا الاحتمال في الدليل الثاني وجعل الدليل الثالث من تتمدليد دفع عن المصنف اشكال الخروج عن محل النزاع الوارد على الدليل الثالث ،

قوله : وهو مما قد اختلف فيه - اعلم انه قد وقع الاختلاف بين الاشاعرة وغيرهم في ان قدرة العبد مؤثرة في الفعل او كاسبة له ، فالاشاعرة الى انها كاسبة وغيرهم الى انها مؤثرة ، ومعنى التأثير هو ان العبد يوجد الفعل بقدرة اعطاه الله تعالى ومعنى الكسب هو ان الله تعالى يخلق فعل العبد مقارنا لقدرة العبد ، فالعبد محل للفعل الذي خلقه الله تعالى فيه من دون ان يكون له فيه تأثير ، كما ان الشمس تحدث الحرارة في الماء من دون تأثير منه ، وقالوا لقدرة العبد قدرة كاسبة لان القدرة موجودة في العبد حين الفعل ولكنها لا تؤثر في الفعل بل التأثير لقدرة الحق تعالى ، فقدرة الله

تعالى عند الاشاعة دائما مؤثرة سواء كانت لفعله او لفعل العبد وقدرة العبد دائما كاسبة بالمعنى الذى ذكر ، والاشعرى اخذ هذا الاصطلاح من كتاب الله العزيز تعالى حيث عبر عن فعل العبد فى آيات كثيرة بالكسب كما فى قوله تعالى : لهما كسبت ، واخترع هذا القول لدفع الشاعات اللازمة عليه من القول بالجبر لكنه فرار من المطر الى الميزاب ، والان لاتعرض لنا لبيان فساد هذا القول وشاعته بل عدم معقوليته .

اذا علمت هذا فالاشعرى يقول ان اجتماع القادرين بقدرتين مؤثرتين على وقوع فعل واحد شخصى ممتنع لان القدرة المؤثرة ليست عنده الا واحدة ، وغيره يقول ذلك ايضا لما ذكره الشارح العلامة ، وكذا اجتماع القادرين عليه بقدرتين كاسبتين ايضا ممتنع عنده لان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بما بفعل يحدث فى محلها فلا يتعلق قدرة زيد بفعل شخصى حدث فى عمرو ، واما اجتماع القادرين بقدرتين احديهما مؤثرة والاخرى كاسبة على فعل شخصى فجائز عند الاشعرى ،

قوله : والدليل عليه انه الخ . توضيحه ان الفعل الواحد الشخصى لو فرض وقوعه بقادرين فاما ان لا يحتاج اليهما وهو خلاف الفرض ، او يحتاج الى واحد منهما فقط وهو المطلوب ، او يحتاج الى كل واحد منهما فاما ان يستقل كل واحد منهما فى التأثير اولا والثانى خلاف الفرض و الاول يستلزم استغنائه بكل واحد عن كل واحد لان المفروض ان كل واحد يكفى فى صدور الفعل وحيث لا رجحان لاحدهما على الاخر لزم استغنائه عن كليهما وهذا خلف ، وهذه المسألة من جزئيات مسألة امتناع اجتماع العلنيين التامتين على معلول واحد شخصى وهى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قول المصنف : ولا استبعاد فى تماثلها . اى فى تماثل افراد القدرة لشخص واحد او لشخصين واكثر ، والشارح العلامة فرض الكلام فى شخصين و هو احسن مما صنع غيره من فرض فردين من القدرة لشخص واحد .

قوله : لان التماثل فى المتعلق الخ . يعنى ان التماثل فى المتعلق (بكسر

اللام) الذى هو القدرة يستلزم اتحاد المتعلق (بفتح اللام) الذى هو المقدور لان حكم المتماثلين فى الجواز والامتناع واحد فاذا جاز تعلق احدى القدرتين المفروض تماثلهما بمقدور جاز تعلق الاخرى به فاذا جاز تعلقهما به جاز اجتماع القادرين المتصفين بهما عليه ولكنه ممتنع فتعلق القدرتين بدممتنع وامتناع ذلك يدل على عدم تماثلهما ، والجواب ان ما مر هو امتناع اجتماع القادرين على وقوع مقدور واحد ، واللازم هنا تعلق القدرتين والقادرين بمقدور واحد على التبادل وقد مر انه ممكن .

قوله : فانه لا يلزم الخ - حاصله ان عدم اولوية كون العجز معنى ثبوتيا فى الظاهر اوفى الواقع لا يستلزم كونه ثبوتيا كما هو مدعاهم ، بل اولويته يستلزم ذلك وهى غير معلومة بل معلومة العدم .

قول المصنف : ويغاير الخلق الخ - اعلم ان الشارح العلامة جعل الخلق مرفوعاً ليكون فاعلاً ليغاير وجعل مفعوله القدرة المحذوفة وجعل الفعل منصوباً معطوفاً على القدرة المحذوفة كما يظهر من عبارته وتبعه غيره من الشراح ، وانما حملوا الكلام على ذلك مع انه خلاف الظاهر لان القوم انما تعرضوا لمغايرة الخلق للفعل بناءً على ان اكثر الاخلاق يحصل بمزاولة الافعال ، هكذا فى الشوارق نقلاً عن حواشى السيد الشريف الجرجاني على الشرح القديم ، فلو ترك كلام المصنف على ظاهره لكان هو متعرضاً لمغايرة القدرة للخلق والفعل وهذا التعرض لا وجه له اذ لم يتوهم احد اتحادهما حتى ينبه على تغايرهما ، فعدلوا عن ظاهر الكلام الى ما شرحوا ليكون الكلام دالاً على ان الخلق يغاير الفعل كما انه يغاير القدرة .

قول الشارح : والخلق ملكة نفسانية الخ - هذه الملكة تحصل من كثرة ممارسة الفعل كملكة الخياطة للخياط فانه لكثرة ممارسته لها يحصل له ان يخييط الثوب ولا يفكر ولا يتروى فى حركات يده ولا تحريكات آلاته و كذا سائر اصحاب الحرف والصناعات ، هذا على اصطلاح الحكمة النظرية ، واما الخلق على اصطلاح علم الاخلاق والحكمة العملية صفة نفسية فضيلة كانت توجب شرافة النفس اورذيلة

كانت توجب خساستها سواء كانت بالغيريزة او بالاكتساب .

قوله : والخلق ليس كذا لك - لان القدرة لها نسبة السببية الى فعل وترك ذلك الفعل بعينه ، واما الخلق فله نسبة المسببية الى الفعل فقط

قوله : لانه قد يكون تكليفا - بخلاف الخلق و كذا سائر الملكات والحالات النفسانية فانها بنفسها خارجة عن قدرة العبد واختياره فلا يتعلق بها التكليف ، نعم قديومر بها وينهى عنها اما باعتبار افعال توجب حصولها او زوالها واما باعتبار آثارها و تبعاتها .

المسألة الرابعة والعشرون

(فى الالم واللذة)

قول المصنف : ومنها الالم واللذة الخ - عرف الشيخ فى اوائل النمط الثامن من الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث هو كذا لك ، وعرف الالم بانه ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذا لك ، وتعريف الشارح العلامة هنا اجمال لهذا التفصيل لان ملائم كل شىء هو وصول ما هو عنده كمال و خير وسنأفره هو وصول ما هو عنده آفة وشر ، ولكن المصنف رحمه الله اتى فى شرح الاشارات بتفسير لكلام الشيخ حاول فوائده لا ينبغي الاعراض عنها ، قال : واما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشىء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيد بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز (بعلاقة العموم والخصوص فان الادراك اعم من النيل فمرجع الكلام الى ان اللذة هى الادراك النيلى لا مطلق الادراك) و انما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك

اللذيد فقط بل هي ادراك حصول اللذيد للملتذ و وصوله اليه (والفرق بين ادراك الشيء وادراك حصول الشيء هو ان الثاني ادراك المدرك للشيء مع علمه بانه حاصل له حقيقة او اعتبارا ، فان هذا العلم قدينك عن ادراك الشيء كما ان انسانا ادرك انهارا واشجارا وبساطين واولادا وغلما وازواجا لم يكن بينه وبينها علاقة وملكية) وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قديكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتد به فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لافي نفس الامر و الكمال والخير ههنا اعنى المقيسين الى الغيرهما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء له اى حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له ويليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضى لامحالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا (على صيغة المفعول من الايثار) خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا بالذالك المعنى (لان الكمال الحاصل من حيث هو كمال لا يلتذ به بل يشترط بان يكون مؤثرا ومختارا للشخص) وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قديكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو معها كمال وخير (كما ان المطالعة مثلا من حيث هى متعبة للنفس وشاقة عليها لا يلتذ بها ومن حيث انها سبب لانكشاف الحقائق وحصول المعارف يلتذ بها) فهذه ماهية اللذة و يقابلها ماهية الالم (تقابل التضاد) كما ذكره وهو اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والا لم ادراك المنافى ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره فى هذا الموضع ، انتهى كلام المصنف فى شرح الاشارات .

اقول : ان اللذة والالم ينقسمان الى الحسى والتخيلى والتوهمى والتعقلى بحسب اقسام المدركات كاتقسام الادراك الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل ، وانما التعقل والتوهم والتخيل والاحساس البصرى بمثل الاشياء و صورها ، ولاشبهة ان الانسان يلتذ ويتألم بالصورت الخيلية والتعقلية والمعانى التوهمية ، وادراك الانسان

للصورة الحاصلة في النفس ادراك حضوري لحضور المدرك عند المدرك ، و ادراكه
للشيء الخارجى ذى الصورة ادراك حصولي لحصول صورته للمدرك ، والانسان
حقيقة لا يلتذ ولا يتألم في هذه الادراكات بالشيء الخارجى بخلاف الادراك الحسى
غير البصرى اذ ليس بين الشيء الخارجى وبين الانسان ارتباط يوجب الالتذاذ والتألم
به الا باعتبار الصور الحاصلة ، بل يلتذ ويتألم بما حصل في نفسه من الصور ، وقد يحصل
اللذة والالام بالوجدانيات كادراك الجوع والعطش وادراك النفس نفسها وما يتعلق
بها من صفاتها وقواها وآلاتها وافعالها ، ولاهل الشهود لذات وآلام غير هذه المذكورات
كما شهد الكتاب المجيد بذلك لابراهيم على نبينا وآله عليه السلام في قوله: وكذا لك
نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين .

اذا علمت هذا فمرجع هذه الجملة من كلام المصنف في شرح الاشارات . واللذة
لا تتم بحصول ما يساوى اللذيد بل انما تتم بحصول ذاته الى ما قلنا من الالتذاذ حقيقة
انما هو بما يناله المدرك لا بالامور الخارجية سواء كان صورا في النفس من المعقولات
والموهومات والمتخيلات والمبصرات او كفيات من المحسوسات او الوجدانيات
او المشهودات لاهل الشهود ، والحاصل ان اللذة لا تتم الا بحضور ما يعتقده المدرك
خيرا عنده مع علمه والتفاته بحضوره ، وكذا الالم .

ثم ان الخير والشر المذكورين في التعريف هما الاضافيان كما مررت الاشارة
اليه هنا في الكلام المنقول من المصنف ، ومر ايضا ذكرهما في المسألة السابعة من
الفصل الاول من المقصد الاول .

قوله : وليست اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية - هكذا في هذا الشرح و
في الشرح القديم ، وفي شرح القوشجى : وليست اللذة خروجاً عن الحالة الغير
الطبيعية ، ثم قال القوشجى : والموجود في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة : وليست
اللذة خروجاً عن الحالة الطبيعية ولعله من قبل طغيان القلم ، و في الشوارق مثل
ما هيئنا ، ثم قال : كذا وقعت هذه العبارة في نسخ المتن وظاهر انه سهو من القلم لان
هذا الكلام رد لما زعمه محمد بن زكريا الطبيب من ان اللذة هي العود الى الحالة

الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هي الخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية واما الخروج عن الحالة الطبيعية فليست لذة عنده بل ذلك عنده هو الالم اوسببه فالصواب هو احدى هاتين العبارتين فعنده لذة الاكل هي زوال الم الجوع ولذة الوقاع زوال الم دغدغة المنى لاوعيته وهكذا قال ان الامور المستمرة لايشعر بها فاذا تجدد زوال حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية يشعر بها فقد قارن ادراك الحالة ذلك الزوال الذي هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اي الملائمة هو اللذة فقد اخذوا ما بالعرض مكان ما بالذات انتهى

اقول : يظهر ايضا من قول الشارح العلامة في الشرح : حتى لايجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن الم الشوق ان الصحيح هو عن الحالة الغير الطبيعية لان الم الشوق حالة غير طبيعية

ثم ان القوشجي وصاحب الشوارق اخذا الحالة الغير الطبيعية كامثال الم الجوع ودغدغة المنى وهذا يلزم الم الشوق الذي وقع في كلام الشارح العلامة لان تلك الحالات تستتبع شوقا الى ما يدفعها من الاكل والجماع

قول الشارح : ولهذا تلتذ بصورة الخ - حاصل مدعى ابن زكريا هو ما في السنة اهل الزهد من ان اللذات الدنيوية ليست الا دفع الالم ، و نحن ندعى ان اللذات ليست منحصرة في ذلك بل تحصل من دون ان يسبقها الم وشوق وحالة غير طبيعية كما يلتذ الانسان بصورة يشاهدها من غير سابقة ابصار ليكون له شوق و كما يلتذ بشراب حلو من دون ان يكون له الم العطش و كما يلتذ بمصادفة مال اولقاء حبيب او وصول مقام من دون ان يكون له تعب الطلب والم الشوق ، وامثال ذلك على كثرتها .

قول المصنف : وقد يستند الالم الى التفرق - اعلم ان الاقوال في السبب الذاتى للالم الحسى ثلاثة : الاول قول ابن سينا وهو ان كلامن تفرق اجزاء العضو وسوء المزاج المختلف سبب ذاتى له وهذا ظاهر المصنف هنا ، الثانى قول جالينوس و هو ان السبب الذاتى له هو تفرق اجزاء العضو فقط ، الثالث قول الفخر الرازى

و هو ان السبب الذاتى هو سوء المزاج المختلف فقط ، و تفرق الاجزاء انما هو علة معدة لبعض الالام ، و للفخر استدلالات ذكرت فى شرح القوشجى و الشوارق مع اجوبتها .

قول الشارح : بان التفرق عدمى الخ - هذا احد استدلالات الفخر على ان تفرق الاجزاء ليس سببا ذاتيا للالام الحسى .

قوله : وفيه نظر لان التفرق الخ - حاصل الجواب ان التفرق ليس عدما محضا . طلقا بل هو عدم الملكة يمكن ان يكون سببا لامر وجودى باعتبار موضوعه بان يكون التأثير لموضوعه من حيث اتصافه بهذا العدم المضاف كما ان الحجر الساكن سبب لالتكاء جسم آخر عليه من حيث اتصافه بالسكون الذى هو عدم الحركة ، و فيما نحن فيه يمكن ان يكون سبب الالام اجزاء العضو من حيث اتصافه بالتفرق ، فالسبب الذاتى فى الحقيقة هو التفرق الا انه لا يتم تأثيره الا بالموضوع الذى هو قائم به .

قوله : على ان التفرق انما كان الخ - هذا لا يصلح للرد على الفخر لانه قد تسلم ان التفرق علة بالعرض اى علة معدة والعلة بالذات هو سوء المزاج المختلف .

قوله : سوء المزاج المختلف الخ - المزاج المختلف هو كيفية مخالفة لكيفية العضو ترد على العضو بسبب من الاسباب و تخرج مزاج العضو عن اعتداله ولا يزالان يتدافعان حتى يزول احدهما ويبقى الآخر فمادام التدافع باقيا يحس العضو بالالام ، ويقال للمزاج الوارد المزاج المختلف لمخالفته مع مزاج العضو ، واذا زال احدهما زال التدافع فزال الالام سواء كان الزائل مزاج العضو الاصلى او المزاج الوارد الا انه فى صورة بقاء المزاج الوارد وزوال المزاج الاصلى يحصل للعضو نقص كاللحوة واليبوسة والفالج وغيرها ، ويقال للمزاج الوارد اذا بقى وازال المزاج الاصلى المزاج المتفق كانه اتفق مع العضو فى ازالة المزاج الاصلى ، واما اطلاق السوء على كل منهما فظاهر لانه كيفية سيئة للعضو .

قول المصنف : و كل منهما حسى وعقلى - المراد من الحسى هنا معدا العقلى

قوله : وهو اقوى . قال ابن سينا في الاشارات في اول النمط الثامن : انه قد سبق الى الاوهام العامة ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية و ان ماعداها لذات ضعيفة و كلها خيالات غير حقيقية و قد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات و المطعومات و امور تجرى مجراها و انتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما و لو في امر خسيس كالشطرنج و النرد قد يعرض له مطعوم و منكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية و قد يعرض مطعوم و منكوح لطالب العفة و الرياضة مع صحة جسمه في صحة حشمة فينقض اليدينهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر و الذ لا محالة هناك من المطعوم و المنكوح و اذا عرض للكرام من الناس الا لتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروا على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه و آثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به و كذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع و العطش عند المحافظة على ماء الوجه و يستحقر هول الموت و مفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين و ربما اقتحم الواحد على عدددهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد و لو بعد الموت كان ذلك يصل اليه و هو ميت فقد بان ان اللذات الباطنية مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه و ربما حمله اليه و الراصغة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها و ربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة و ان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية

اقول : ان المنكرين للذات العقلية انما ينكرونها لانهم لم يذوقوها لانهم اغمروا في الامور المادية و اترافهم في اللذات الحسية و غفلتهم عما يليق بالنفس الانسانية فان الناس اعداء لما جهلوا و مكذبون لما لم يحيطوا به علما .

المسألة الخامسة والعشرون

(في الإرادة والكراهة)

قول المصنف : ومنها الإرادة والكراهة الخ - اعلم انه لاشبهة في ان الفعل الصادر منا بقدرتنا انما يصدر بالإرادة ، وانه لاشبهة في ان اهل العلم مع كثير اختلافهم في الإرادة لم يصطلح كل قوم منهم فيها على معنى بل ارادوا تعيين ما هو الإرادة في الواقع وعند الفاعلين القادرين ، وانه لاشبهة في ان المرجح لطرف وجود الفعل هو الإرادة .

اذا علمت هذا فاقول : ان الفعل لا يصدر منا الا ان يتقدمه امور : الاول تصور الفعل جزئيا على ماضى بيانه في المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وتوقف وقوع الفعل منا على هذا التصور من البديهيات ، ولا احد ذهب الى ان الإرادة هي هذا التصور .

الثاني اعتقاد النفع في ذلك الفعل اعتقادا ظنيا او علميا مطابقا للواقع او غير مطابق له لنفسه كان ذلك النفع او لغيره الذي يحب وصول النفع اليه كولده و صديقه ، وذهب كثير من المعتزلة الى ان الإرادة هي هذا الاعتقاد ، والمصنف ذهب ههنا الى هذا المذهب ، ويسمى هذا الاعتقاد بالداعى ، وربما يعد هذا و الذى قبله معا مبدؤاً واحدا من مبادئ الأفعال الاختيارية فيقال : اول المبادئ تصور الفعل على الوجه النافع ظنا او علما مطابقا للواقع او غير مطابق له ، و الاولى عدما اثبت لانفكا كهما ضرورة ، والدليل على توقف الفعل عليه ان الفاعل القادر يستوى اليه طرفا الفعل بمعنى انه لا يقتضى بذاته و بقدرته وجوده ولا عدمه بل هما متساويان لا ترجح لاحدهما على الآخر فلا بد لاحدهما من مرجح وليس المرجح لطرف الوجود الا اعتقاد النفع كما انه لطرف عدمه ليس الا اعتقاد الضر ، و الكراهة عند هذه الطائفة هي اعتقاد الضر كذلك .

ان قلت : كيف يتوقف الفعل على هذا الاعتقاد وان كثيرا من الناس يتعاطون

اموراً يعلمون بضررها او يظنونه كبعض من يشرب الخمر و كالمقامر في ابتداء امره و كبعض المرضى يأكل ما يعلم انه يضره و امثالهم ، قلت : انهم ينسون مضار هذه الامور حين الارادة لحب انفسهم بها و يتخيلون لها منافع فيرتكبون ، او يتوهمون فيها جهة منفعة و يرجحون تلك المنفعة بوجههم على الحيثية الضارة فيرتكبون .

الثالث ميل يعقب هذا الاعتقاد وهو اما ان يكون نحو جلب النافع فيسمى شهوة واما ان يكون نحو دفع الضار فيسمى غصبا فان دفع الضار ايضا منفعة ، هذا ان كان المراد من غير العقلية ، وان كان المراد عقليا فلا اسم خاص له ، والدليل على توقف الفعل على هذا الميل ان الانسان مفطور بالميل والشوق الى ما يرى فيه نفعا من حيث هو نافع وان كان ضارا من حيثية اخرى ، و ذهب طائفة اخرى من المعتزلة الى ان الارادة هي هذا الميل النفسى وهو المرجح لطرف الوجود لا اعتقاد النفع فقط ، و الكراهة عندهم انقباض يعقب اعتقاد الضر ، و قالوا اعتراضا على الطائفة الاولى ان اعتقاد النفع ليس ارادة لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريد به الم يحدث هذا الميل ، وهم اجابوا عن هذا الاعتراض باننا لم نجعل الارادة مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل مع كون النفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة اما في القادر التام القدرة فيكفى الاعتقاد المذكور كالشوق الى المحبوب لمن لم يكن واصلا اليه واما الواصل اليه فلا شوق له .

اقول : يظهر من هذا الجواب ان الطائفة الاولى ينكرون حصول الميل عقيب اعتقاد النفع في كل مورد ويرون ان الفعل النافع يقع عقيب الاعتقاد من دون حصول ذلك الميل لمن لم يكن له مانع ومعارض عن ايجاد الفعل ، وهذا خطأ لان هذا الميل يحصل لمعتقد النفع في الفعل كائنا من كان لما مر .

وما قيل من ان الارادة قد تتحقق بدون هذا الميل كما ان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتهي كشرب الدواء مدفوع بان الميل العقلى في هذا المثال موجود فان اعتقاد النفع كما انه قد يكون عقليا وقد يكون تخيليا على سبيل منع الخلو كذا لك

الميل التابع لللازم له ، فالحق مع الطائفة الثانية الا ان نفس هذا الميل والشوق مالم يتأكد ولم يبلغ درجة الكمال برفع الموانع والمعارضات لم يتحقق الارادة . واعترضت الاشاعرة على هذين المذهبين وقالوا : ان الفاعل القادر قد يريد بدون اعتقاد النفع وميل يتبعه فيما يفعله فلا يكون شيء منهما لازماً للارادة فضلاً عن ان يكون نفسها ، وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها القادر احداً الامر بين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من دون توقف على شيء آخر ، كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لا بد و ان يسلك احدهما دون الآخر لانه من المحال ان يقف هناك حتى يفترسه السبع و من المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح بحسب اعتقاد النفع فيه والميل اليه بخصوصه لانا فرضنا استوائهما في جميع الامور فلا بد ان يسلك احدهما دون الآخر من غير مرجح هو اعتقاد النفع او الميل اللازم له لانه ترك الآخر مع اعتقاد ذلك النفع والميل فيه ايضاً فلو كانت الارادة هذا الاعتقاد او النفع اللازم له لما تركه ، وكذلك العطشان جداً اذا خير بين قدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه ، والجائع جداً اذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه ، و ضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس .

قالوا : و لو احتيل في استخراج ما به يترجح احدهما على الآخر فتفرض الاستواء في كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحد المثلين امكن حصول مثلها للآخر ، ولا يجوز ان يقال ان المرجح هو تعينه وتشخصه الذي لا يمكن ان يشار به غيره لان التعين ليس داخلاً في متعلق غرض الفاعل ، فثبت بما ذكر ان الفعل لا يتوقف على اعتقاد النفع والميل التابع له فالارادة غير ذلك بها يختار الفاعل القادر احد المتساويين على الآخر فعلياً كانا او تركين او مختلفين .

اقول : ان الارادة عندهم صفة مخصصة لاحد الطرفين ، وحيث ان الارادة عندهم هي تلك الصفة المخصصة تحصل بعد العلم بالشئ وتعلق تارة بالفعل واخرى بالترك فلامعنى للمكراهة عندهم في مقابل الارادة بل الكراهة عندهم تقابل المحبة والرضا .

واما الجواب عن شبهتهم فان استواء الاثنين في جميع الامور مستحيل اذ لا اقل من التفاوت بينهما في المكان والجهة والقرب من الفاعل او القرب من يمينه التي يفعل بها غالبا ، هكذا قيل ، والاحسن في الجواب ان يقال : ان اعتقاد النفع والميل مرجح لجانب الوجود على العدم فيما له نفع واليه ميل ، لانه مرجح لفرد على آخر اذا فراد الحقيقة المطلوبة متساوية في ذالك ، كل منها يصير بدلا عن الباقية ، لادخل لتعين الفرد وتشخصه في المطلوبة كما اشير اليه في كلامهم آنفا ، فلا احتياج الى مرجح لاحدهما على غيره سواء كانت كلها متفقة في جميع الامور ام كانت مختلفة .

الرابع التفات واقبال نحو الفعل ليرتكبه يعقب ذالك الميل والشوق ويقال له الشوق الاكيد والاجماع ، وهذا يفارق الميل في ان الميل حاصل ولو كان في البين مانع عن ايجاد الفعل او معارض اوجه ضارة في الفعل تعارض الجهة النافعة فيه فيحصل للفاعل تردد وتأمل ، ولكن الاجماع لا يحصل الا اذا كان جميع هذه منتفية ، والحكماء ذهبوا الى ان الارادة هي هذا الشوق الاكيد المسمى بالاجماع ، والمصنف مشى في المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ممشى الحكماء ، فالكراهة على مذهبهم هي الاجماع على الترك والانقباض الاكيد عن الفعل . فاذا كملت هذه الامور الاربعة يحصل بقوة مستودعة منبثة في العضلات حركات فيها هي خامس المبادئ لتحقيق الفعل فيتحقق .

قول الشارح : علم الحي او اعتقاده او ظنه - اي علمه المطابق للواقع او اعتقاده المنقسم الى التقليد والجهل المركب وظنه المطابق له او اللامطابق له . **قوله : وهو يفارق الشهوة الخ -** يعني هذا العلم الذي هو الارادة يغير الشهوة لمفارقتها اياها في بعض الموارد كالمثال المذكور فليست هي الارادة ، وهذا رد لهؤلاء الاخرين القائمين بان الارادة ميل يعقب هذا العلم .

اعلم ان الشهوة قد يراد بها الميل المتعقب لاعتقاد النفع مطلقا سواء كان عقليا او غير عقلي ، وقد يراد بها نوع من هذا المطلق وهو الميل نحو جلب النافع الغير

العقلي على مامر عن قريب ، وقديراد بها القوة الشهوية المحركة الباعثة للنفس على افعال بهيمية من الاكل والشرب والنكاح وغيرها ، وقديراد بها اشتهاؤ النفس وميل الطبع الى شىء من دون التفات الى نفعه للبدن او الروح اوضره بهما كميل الطبع الى الطعام عند الجوع وميله الى الوقاع عند امتلاء وعاء المنى وغير ذلك . اذا علمت هذا فمراد الشارح بالشهوة ان كان المعنى الاول كما انه مراد القائلين بان الارادة هي الميل فلا يفارق العلم بالنفع هذه الشهوة كما مر بيانه ، وان كان مراده احد المعاني الثلاثة الباقية فيفارقها الا انهم لم يقولوا ان الارادة هي احدها ، نعم قد قلنا : ان المعنى الاول ما لم يبلغ الكمال ليس بالارادة .

قول المصنف : واحد هما لازم مع التقابل - اى كل من الارادة والكراهة تستلزم الاخرى مع تقابل متعلقيهما بان يتعلق الارادة بالفعل و الكراهة بالترك او بالعكس .

قول الشارح : اعنى الشىء وال ضد - اى الفعل و الترك ، واطلاق الضد على الترك الذى هو عدم الفعل عما من شأنه ان يفعل مذهب طائفة من المتكلمين ، وسيأتى توضيحه فى المسألة الخامسة من المقصد السادس انشاء الله تعالى .

قوله : و ذهب قوم الخ - هم ابو الحسن الاشعري و جماعة من اتباعه ، قالوا : ان ارادة الشىء نفس كراهة تركه لان ارادة الشىء لو لم تكن نفس كراهة ضده فاما ان تكون مثالا لها اوضدالها او مخالفة لها لان النسبة بين الشئيين المتغايرين احد الثلاثة لا غير ، لاسبيل الى الاول والثانى اذ لو كانا مثلين اوضدين لم تجتمعا ، ولا الى الثالث لان المخالف للشىء يجامع ويجامع ضده كالحلاوة المخالفة للبياض المجامعة له وللسواد و ارادة الفعل لا يجامع كراهة الترك وضد كراهته لان ضد كراهة الترك هو ارادة الترك فيلزم اجتماع ارادة الفعل و ارادة الترك وهو محال وكذا ارادة الترك لا يجامع كراهة الفعل وضد كراهته لان ضد كراهة الفعل هو ارادة الفعل فيلزم اجتماع ارادة الترك و ارادة الفعل وهو محال ، واذ ليس بينهما احدى النسب الثلاث فهما امر واحد ، والجواب ان الصغرى ممنوعة فيما اذا كان احد المتخالفين لازما

للاخر كالامكان المخالف لل لازم للانسان مثلاً فانه لا يجمع الامكان وضده اذ لو جامع ضده لم يكن الامكان لازماً له ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، بل اشد اذ للزوم من الطرفين فهما متلازمان متخالفان .

اعلم ان الاشعري انما ذهب الى ما ذهب لانه لا معنى للكراهة عنده بالمعنى المقابل للارادة كما مر ذكره فارادة الفعل عنده ليست الا الارادة الترك ليست عنده الا لا ارادة الفعل

قوله : من باب اخذ ما بالعرض الخ - اي اخذ لازم الشيء مكان نفسه .

قوله : لازم للعلم قطعاً - اي لازم لتصور الفعل جزئياً الذي قدم في المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول انه اول المبادئ لصدور الفعل .

قول المصنف : ويتفاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل و غيره - قد علمت ان المصنف على ان الارادة هي العلم بما في الفعل من النفع والمصلحة و ان الكراهة هي العلم بما في الفعل من الضرر والمفسدة ، فاعلم ان هذا العلم اما ان يتعلق بالمصلحة او بالمفسدة الواقعة في الفعل باعتبار صدوره عن نفس العالم المعتقد بتلك المصلحة او باعتبار صدوره عن غيره فيقال لهما بالاعتبار الاول الارادة والكراهة التكوينيتان وباعتبار الثاني التشريعتان .

ثم كما ان الاعتقاد الاول يبعث المعتقد على ان يوجد الفعل في الخارج او يعدمه بتركه او يبقيه على عدمه لو لم يكن مشغولاً به كذلك الاعتقاد الثاني يبعثه على ان يطلب ايجاد الفعل من ذلك الغير او اعدامه او ابقائه على عدمه بانشاء الطلب وبهذا الانشاء يقال له الامر او الناهي .

فهنا ارادة او كراهة ، طلب ايجاد او طلب اعدام ، امر او نهى ، فهل هي اي الارادة وطلب الايجاد والامر او الكراهة و طلب الاعدام و النهي امور متحدة بالحقيقة والاعتبار مصداقاً ومفهوماً بحسب اللغة والعرف العام و الخاص او امور مختلفة في كل ذلك اوفى بعضها فالاقوام فيه خلاف ليس ههنا مجال ذكره .

قول الشارح : فهي عبارة عن صفة - اي اعتقاد بالنفع على مذهب المصنف

واضرابه اوغير ذلك على مذهب غيره على ما مر تفصيله .

قوله : تقتضي تخصيصه بالايجاد الخ - اى توجب المراد بالاختلاف وتأخير زمانا ، وظاهر هذه العبارة عدم الفرق بين ارادة الفاعل القديم تعالى و بين ارادة العبد فى ذلك ، لكن البحث فى ارادة العبد ، بل مطلق الحيوان .

قال صاحب الشوارق : ان ارادة الفاعل القديم اذا تعلق بفعل من افعال نفسه فهى موجبة للمراد باتفاق من الحكماء والمليين واذا تعلق بفعل من افعال غيره فهى موجبة ايضا عند الاشاعرة دون غيرهم و ارادة الفاعل الحادث اعنى العبد اذا تعلق بفعل من افعال نفسه و كانت الارادة قصدا الى الفعل لاعزما عليه و المراد من القصد ما تجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل فهى موجبة ايضا عند اكثر المعتزلة بخلاف ما اذا كانت عزما لتقدم العزم على الفعل زمانا وربما يزول بزوال شرط او حدوث مانع وعند الاشاعرة و جماعة من المعتزلة كالجبايين و جماعة من المتأخرين غير موجبة سواء كانت قصدا او عزما و اما ارادة غير الفاعل فغير موجبة اصلا سواء كان الغير قديما او حادثا فان ارادة القديم و ان كانت موجبة لافعال العباد عند الاشاعرة لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم دون العباد فتدبر انتهى .

اقول : العزم فى العرف هو اخطار الانسان بباله ان يفعل شيئا فى مستقبل الزمان ، والقصد فى العرف كالارادة فيه هو توجه النفس و التفاتها نحو الفعل ليرتكبه ، ومعنى العزم والقصد فى الاصطلاح قريب من العرف ، و حيث ان الاشاعرة فسروا الارادة بصفة مخصصة لاحد الطرفين وان المعتزلة فسروها بالعلم بما فى الفعل من المصلحة والنفع او الميل المتعقب له على اختلاف بينهم اختلفوا فى ان ارادة العبد بالنسبة الى فعل نفسه عزم اى يمكن ان يتعلق بما يقع فى المستقبل ام قصد اى لا يمكن ان يتعلق به فعلى الاول فهى غير موجبة قطعا وبالاتفاق وعلى الثانى فهى موجبة عند الاشاعرة لالانها عزم بل لان ارادة العبد عندهم لامدخلية لها فى فعله اذ المؤثر هو ارادة الله عند توجه العبد نحو الفعل على مبناهم و اما المعتزلة فطائفة منهم كالجبايين وكثير من المتأخرين ايضا على انها غير موجبة لامكان ان يصرف

الفاعل حين التفاته الى الفعل شيء فينصرف و طائفة اخرى منهم على انها موجبة اذا المفروض ان الفاعل شرع في الفعل حين الالتفات فلوصرفه صارف فعن ادامة الفعل لاعن اصله ، واما الحكماء فبمرتاح عن هذا النزاع لانهم فسروا الارادة بالشوق الاكيد المسمى بالاجماع البالغ حدا لا يصرفه صارف اختيارا فلوصرفه فعلى الجبر والمنع قهرا فهي عندهم موجبة دائما ، و هذا قريب من مذهب الطائفة الاخيرة من المعتزلة .

والحاصل ان ارادة الله موجبة لفعل نفسه اجماعا ولفعل غيره غير موجبة عند غير الاشاعرة لوقوع العصيان من العباد بالنسبة الى امر الله تعالى و نهيهِ و اما عند الاشاعرة فموجبة لان العبد ليس فاعلا حقيقة بل الفاعل لفعل العبد هو الله تعالى ففي الحقيقة لم تتعلق ارادة الله بفعل غيره بل بفعل نفسه الواقع في العبد ، واما ارادة العبد فغير موجبة اذا تعلق بفعل غيره اجماعا و اذا تعلق بفعل نفسه فعلى الاختلاف الذي ذكرنا .

اذا علمت هذا فتغاير اعتبارهما في كلام المصنف اما ان يراد به تغاير اعتبار المصلحة او المفسدة بان تكونا تارة في الفعل باعتبار صدوره من المعتقد بهما و اخرى باعتبار صدوره من غيره على ما بينا ، واما ان يراد به تغاير اعتبار الايجاب للامراد وعدم الايجاب له بان تكون الارادة موجبة باعتبار تعلقها بالفعل الصادر من نفس صاحب الارادة ولا تكون موجبة باعتبار تعلقها بفعل غيره على ما في الشرح ، وعلى هذا فظاهر المصنف والشارح رحمهما الله ههنا ان الارادة والكراهة موجبتان اذا تعلقتا بفعل صاحب الارادة سواء كان الفاعل هو الله او العبد و غير موجبتين اذا تعلقتا بفعل غيره كذلك .

قول المصنف : وقد تعلقان بذاتيهما - اي تتعلق الارادة بالارادة كما يعلم الانسان بالمصلحة في علمه بالمصلحة في شيء و بالكراهة كما يعلم بالمصلحة في علمه بالمفسدة في شيء ، وتعلق الكراهة بالكراهة كما يعلم بالمفسدة في علمه بالمفسدة في شيء و بالارادة كما يعلم بالمفسدة في علمه بالمصلحة في شيء .

قول الشارح : لكن الارادة المتعلقة بالارادة الخ - جواب عن سؤال مقدر هو ان الارادة لو تعلقت بالارادة او ان الكراهة لو تعلقت بالكراهة لزم ان يكون الشيء مرادا او مكروها مرتين ، وان الارادة لو تعلقت بالكراهة او ان الكراهة لو تعلقت بالارادة لزم ان يكون الشيء مكروها ومرادا معا لان الارادة او الكراهة المتعلقة بالارادة او الكراهة المتعلقة بشيء متعلقة بذلك الشيء لان متعلق المتعلق متعلق ، والجواب ان الارادة او الكراهة المتعلقة بالارادة او الكراهة ليست هي الارادة او الكراهة المتعلقة بالفعل لان مراد الارادة الاولى ومكروه الكراهة الاولى نفس الارادة الثانية ونفس الكراهة الثانية ومراد الارادة الثانية ومكروه الكراهة الثانية هو الشيء فلكل منهما متعلق غير متعلق الاخرى ، فقولك متعلق المتعلق متعلق ان اردت مع وحدة التعلق فهو باطل بالضرورة او مع تعدده فلا يثبت مطلوبك ،

قوله : واما الشهوة والنفرة الخ - هما بالمعنى الرابع من المعاني الاربعة التي مر ذكرها في ذيل قول الشارح : وهو يفارق الشهوة .

قوله : لان الشهوة والنفرة انما تتعلقان بالمدر ك - هذه صغرى لقياس كبراه ولا شيء من الشهوة والنفرة بمدرك لانهما من الوجدانيات فلا شيء منهما يتعلق بنفسه ، والحق انه لا احتياج في ذلك الى الاستدلال لان الانسان يحكم حكما ضروريا انه لا يشتهي ان يشتهي او ان ينتفر ولا ينتفر عن ان يشتهي او ان ينتفر .

قول المصنف : مشروطة باعتدال المزاج - فاذا اختل المزاج وخرج من الاعتدال النوعي انجر الى زوال الحياة ، وقدمضى معنى المزاج ومعنى نوعيته في المسألة الثالثة من الفصل الثاني .

قوله : فلا بد من البنية - اى من البدن المتألف من العناصر ليتمكن تحقق المزاج الذى هو شرط فى الحياة .

قوله : وتفتقر الى الروح - اى الروح على اصطلاح الاطباء ، ويقال له الروح البخارى والروح الحيوانى .

قال صاحب الشوارق : والى هذا اعنى اشتراط الحياة باعتدال المزاج والبنية

والروح الحيوانى ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناءً على ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الأجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو المربوط ربطاً شديداً يمنع نفوذه فحكموا بقوة الحدس و مساعدة التجربة بان هذه الثلاثة شرط للحياة واما الاشاعة بل جمهور المتكلمين فمنعوا هذا الاشتراط وقطعوا بجواز ان يخلق الله الحياة فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يتجزى ولا شك فى امكان ذلك امكاناً ذاتياً واما الوقوع فكلاهما من طريق خرق العادة انتهى .

قول الشارح : لان الخلق هو التقدير - كما فى قوله تعالى : نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين .

المقالة السادسة والعشرون

(فى باقى الكيفيات النفسانية)

قول الشارح : وهنا اشكال فان المتضادين الخ- حاصل الاشكال ان المتضادين يجب اندراجهما تحت جنس واحد لما مضى فى آخر الفصل الثانى من المقصد الاول عند قول المصنف : ومشرط فى الانواع باتحاد الجنس والصحة والمرض ليسا مندرجين تحت جنس واحد فليس متضادين فكيف يمكن ان يكون كل منهما كيفية نفسانية اذ الكيفية النفسانية امر وجودى و اذهما ليسا متضادين ولا متضائفين قطعاً فليس بوجوديين فليس كل منهما من الكيفيات النفسانية .

اقول : الصحة المبحوث عنها هنا هى الصحة فى الحيوان المقابلة للمرض ، وبعضهم عنون الكلام بحيث يشمل ما فى النبات ايضا ، وقد كثر الكلام حولها وحول مقابلتها من اعلام الحكماء والاطباء مع انها امران وجدانيان يدركهما الوجود الحاس بالوجدان ، وجعلهما من الكيفيات النفسانية باعتبار انهما لا يعرضان الا حين تعلق النفس بالبدن والا فموضوعهما البدن لا النفس ، و لكن النفس تتألم و تغتم بعروض المرض على الاعضاء وتفرح وتبتهج اذا التفتت الى سلامتها لانها الاصل فى

ذلك كله ، نعم للنفس فضائل ورذائل يقال لها سليمة ومريضة باعتبارهما وموضع البحث عنهما علم الاخلاق وما نحن فيه هو المبحوث عنه في الطب .

قوله : فالصحة ان دخلت في الحال او الملكة الخ - الحال و الملكة كلاهما من حقيقة واحدة هي الكيفية النفسانية والفرق بينهما بالرسوخ و عدمه كما مر بيانه في المسألة الحادية عشرة ، والترديد من الشارح لوقوعه في كلام الشيخ في القانون حيث عرفها بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة بخلاف تعريف الشفاء كما ذكره الشارح العلامة هنا ففيه لم يذكر الحال .

قال صاحب الشوارق : وليست كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على انها تكون من القيلتين وهذا معنى ما قال الامام لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال و الملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه ، ثم قال والمرض قد عرفه الشيخ في القانون بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة انتهى .

وحاصل كلام الشارح ان الصحة والمرض لو كانا متضادين لكانا داخلين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية المتقسمة الى الحال و الملكة كما وقع في كلام الشيخ ولكن ليس الامر كذلك لان المرض اما عدمي ليس داخلا تحت مقولة و اما وجودي وهو اما من الكيفيات المحسوسة الفعلية او من مقولة ان يتفعل او من مقولة الكم او الوضع او من الكيفيات المختصة بالكميات .

قوله : سوء المزاج - قد علمت في المسألة الرابعة والعشرين انه امامتفق واما مختلف .

قوله : فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الخ - الترديد ليس للشك بل للتخير لان سوء المزاج سواء كان مختلفا او متفقا انما يحصل بعروض كيفية مضادة لمزاج العضو فلامحالة يتفعل العضو بها فلك الخيار في ان تطلق سوء المزاج على نفس تلك الكيفية العارضة على العضو او على ذلك الانفعال الحاصل له ، ولا يخفى

أن الكيفية العارضة على العضو المضادة لمزاجه لا تنحصر في الحرارة .
قوله : عبارة عن مقدار - كتورم العضو وانتفاخ البيضتين و كبر الرأس و
 كبر البطن بسبب الاستسقاء او غيره وغير ذلك .

قوله : او عدد - كعدد في العضو و كآليل تظهر غالبا على ظهر اليد والقدم
 و كشعرات تنبت في باطن الجفن تؤذي العين .
قوله : او وضع - كالحول وسقوط المعدة والتواء المعى .

قوله : او شكل - كالقروح الواقعة على الجلد اوفى باطن البدن .
قوله : او انسداد مجرى - كحبس البول وهذا داخل تحت مقولة الاين
 او الاتفعال .

قوله : وتفرق الاتصال عديمي - قد مر من الشارح العلامة في المسألة الرابعة
 والعشرين ان تفرق الاتصال ليس عدما محضا مع ان الافتراق قد عد نوعا من
 الانواع الاربعة للاين كما يأتي .

والجواب على ما قيل ان تقسيم المرض الى سوء المزاج و سوء التركيب و
 تفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور و تنقسم
 باعتبارها وهذا ما قيل من انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع و ذلك كما يطلق
 الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات .

قوله : والسبب المعد في الفرح الخ - اعلم ان الانسان اذا عرض لنفسه هذه
 الكيفيات وامثالها كالشوق والسرور والرضا والجزع والفرع والصبر والحسد والجبن
 والغيرة والعجلة بسبب تخيل امر محمود او مذموم بحسب اعتقاده يحصل لروحه
 البخارى الذى محله القلب تغير في الكم والكيف وهذا التغير معد له لفعل يقتضيه
 تلك الكيفية العارضة لنفسه .

قوله : والفاعل تخيل الكمال - اى الذى ينبعث بسبب هذه الكيفيات نحو
 فعل من الافعال قد تخيل كمالا او نقصا اى نافع محمودا او ضارا مذموما لنفسه بحسب
 اعتقاده لان هذه الكيفيات لا تعرض الا اذا تخيل الانسان شيئا من ذلك ، فان

الانسان مثلاً اذا تخيل اضرار عدوه به يعرض الغضب لنفسه فينبعث نحو فعل يتحقق به الانتقام .

المقالة السابعة والعشرون

(في الكيفيات المنخفضة بالكميات)

قول المصنف : كالاستقامة والاستدارة الخ - الاستقامة كيفية للخط ، والاستدارة والانحناء كيفيتان للخط والسطح ، والتقير والتقريب اى التحديق كيفيتان للسطح ، والشكل والخلقة كيفيتان للسطح والجسم التعليمى .

قول الشارح : و غيرهما - كالصمم والانطاق .

قوله : ارشميدس - كان من الحكماء الرياضيين و كان متأخراً عن اقليدس قال ابن النديم فى الفهرست : خبرنى الثقة ان الروم احرقت من كتب ارشميدس خمسة عشر حملاً ، ولذلك خبر يطول شرحه ، الا ان الموجود من كتبه : كتاب الكرة و الاسطوانة مقالتان ، كتاب تربيع الدائرة مقالة ، كتاب تسبيع الدائرة مقالة ، كتاب الدوائر المماسية مقالة ، كتاب المثلثات مقالة ، كتاب الخطوط المتوازية ، كتاب المأخوذات فى اصول الهندسة ، كتاب المفروضات مقالة ، كتاب خواص المثلثات القائمة الزوايا مقالة ، كتاب آلة ساعات الماء التى ترمى بالبنادق مقالة واما احراق كتب ارشميدس فهو فيما احرقت النصارى من كتب الفلسفة بعد ظهور المسيح على نبينا وآله وعلينا ، وهو على ما نقل ابن النديم فى المقالة السابعة من فهرسته انه كانت الحكمة فى القديم ممنوعاً منها الامن كان من اهلها ومن علم انه يتقبلها طبعاً ، وكانت الفلاسفة تنظر فى مواليد من يريد الحكمة والفلسفة ، فان علمت منها ان صاحب المولد فى مولده حصول ذلك له استخدموه وناولوه الحكمة ، والا فلا ، وكانت الفلسفة ظاهرة فى اليونانيين والروم قبل شريعة المسيح عليه السلام ، فلما تنصرت الروم منعوا منها ، واحرقوا بعضها وخننوا البعض ، ومنع الناس من الكلام فى شىء من الفلسفة اذ كانت بضد الشرايع النبوية ، ثم ان الروم ارتدت

عائدة الى مذاهب الفلاسفة .

قوله : واما الدائرة وهي سطح الخ - قدم في المسألة السادسة من الفصل الاول ان الدائرة اما خطية و اما سطحية و كلام المصنف هنا يحتملها ، و قدم في تلك المسألة اختلاف القائلين بالجزء الذي لا يتجزى وغيرهم في وجودها .

قوله : الذي عند المحيط الخ - نعت لطرف ، و توضيح الكلام انا اذا سلمنا ان الخط المستقيم موجود فلامحالة يكون له طرفان ، ثم امكن لنا ان نثبت احد طرفيه و نأخذ طرفه الاخر و نحرك الخط دورا حتى يرجع الى مكانه الاول فبعد تمام هذا الدور يحصل لنا دائرة سطحية حقيقية اذ لو وقع الخط في اثناء التدوير على جزء من اجزاء الامكنة التي يدور عليها و كان الخط غير منطبق على ذلك الجزء لارتفاعه او انخفاضه و لزم خروج الخط من الاستقامة ازلنا المرتفع و ملانا المنخفض سواء كان اقل من الجزء او اكثر منه او مساويا له ، و كذا يحصل لنا دائرة خطية حقيقية اذ كما ان نفس الخط يحدث دائرة سطحية يحدث طرفه المتحرك دائرة خطية .

قوله : اذ المستقيم يستحيل الخ - اي الخط المستقيم لا يمكن ان يبقى و يعرض عليه الاستدارة كما هو الشأن في توارد المتضادين .

قوله : وضد الواحد واحد لا غير - لما مر في آخر المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول .

قول المصنف : والشكل هيئة احاطة الحد الخ - اضافة الهيئة الى الاحاطة بيانية ، والشكل اما مجسم كالكرة و المكعب و اما مسطح كالدائرة و المربع . و اعترض الشارح القوشجي بان تعريف المصنف غير جامع لعدم شموله الشكل المسطح ، و اعتذر صاحب الشوارق بان قيد بالجسم ليس من تنمة التعريف بل اورده للمتمثيل اي بالجسم مثلا .

اقول : يمكن ان يكون عدم ذكر بالسطح للاكتفاء باحد المتقابلين عن الاخر لالتفات الذهن اليه عند ذكره كما في قوله تعالى : سراويل تقيكم الحر .

قول الشارح : ذكر القدماء الخ - الفرق بين قولهم و قول المحققين انهم

ظنوا ان الشكل هو نفس الخط او الخطوط المحيطة ونفس السطح او السطوح المحيطة
فيكون الشكل من مقولة الكم ، و اما التحقيق فاثبت انه هيئة الاحاطة فيكون
من الكيفيات العارضة على الكم .

قوله : بسبب احاطة الحد - الاحاطة هذا في كلام الشارح بمعنى المصدر وما
في كلام المصنف بمعنى اسم المصدر .



(الثالث من الاعراض التسعة المضاف)

قول الشارح : وهو قسم مقابل لما تقدم من المقولات - جعل الشارح العلامة المقولات العشر على قسمين : النسبية وغير النسبية ، والثانى قدمضى بحته واحكامه من اول المقصد الثانى الى هنا ، والاول يبحث عنه من هنا الى آخر المقصد ، وانما جعله فى مسائل متوالية مع انه سبع من المقولات لقلة مباحثها و اشتراكها فى كونها امورا نسبية ، ولا يخفى ان الاولى منها اى المضاف نفس النسبة والاضافة والبواقى كل منها باعتبار نسبة لا تنفك عنه .

ان قلت : لواقضى عروض النسبة على الشئ عدّه من الامور النسبية فليعدّ الجوهر والكم والكيف ايضا منها لعروضها عليها كما يأتى فى كلام المصنف : انها تعرض للموجودات اجمع ، قلت : ان الفارق ان هذه السبع تكون النسبة جزء مفهومها بخلاف الجوهر و الكم و الكيف و ان كان كل منها معروضا للاضافة بحسب الوجود .

ثم ان الفرق بين النسبة و الاضافة هو العموم و الخصوص فان الاضافة هى النسبة المتكررة بمعنى انها اذا عقلت فانما عقلت مع نسبة اخرى تقابلها وبالعكس . بيان ذلك ان شيئا و شيئا آخر اذا كان بينهما علاقة فاذا عقلا باعتبار تلك العلاقة يقال لهما المنتسبان وتلك العلاقة النسبة كالامكان بين الماهية و الوجود والاتصاف بين الجسم والشكل واللزوم بين النار والحرارة مثلا ، فاذا كان احدهما اصلا فى تلك العلاقة والاخر تابعا يقال له المنسوب اليه وللآخر المنسوب ينسب هذا الى ذاك لا بالعكس كما يقال : رأس الانسان ولا يقال انسان الرأس ، ويقال جناح الطائر ولا يقال طائر الجناح ، و يقال شكل الجسم و لا يقال جسم الشكل ، و يقال وجود الماهية ولا يقال ماهية الوجود ، و يقال حرارة النار ولا يقال نار الحرارة ، وفى هذا القسم لا تكون النسبة متكررة منعكسة بحيث يكون للمنسوب اليه ايضا

نسبة الى المنسوب ، وقد تكون النسبة متكررة منعكسة بحيث يكون النسبة من الطرفين ويكون كل منهما اصلا لواحدة من النسبتين كالعلة و المعلول و الاب والابن فانه يقال : علة المعلول ومعلول العلة ويقال اب الابن وابن الاب، والنسبتان اى العلية والمعلولية والابوة والبنوة متلازمتان يقال لكل منهما الاضافة ، و كل منهما نسبة بين الطرفين الا ان الاصل فى العلية ذات العلة و الاصل فى المعلولية ذات المعلول و كذا غير ذلك من الاضافات المختلفة الاطراف ، و هذا معنى قولهم ان الاضافة هى النسبة المتكررة ، فكل من العلية و المعلولية مع لحاظ الاخرى اضافة ومع قطع النظر عنها نسبة ، فاذا يقال : الله تعالى علة العالم فالعلة فى هذا الكلام نسبة واذا يقال : الله تعالى علة المعلول فالعلة فى هذا الكلام اضافة، وكذا اذا يقال : العالم معلول الله تعالى فالمعلولية فى هذا الكلام نسبة واذا يقال : العالم معلول العلة فالمعلولية فى هذا الكلام اضافة ، ويأتى زيادة توضيح فى ذلك ذيل قول المصنف : ويجب فيه الانعكاس .

ثم ان من الاضافات ما لا يكون فيه اصل وتابع بل كل من الطرفين فى عرض الآخر كالاخوة والمعية والتقابل والمحاذاة والموازاة وامثالها على كثرتها و يقال لها الاضافات المتشابهة الاطراف ، واختلف فى هذا القسم من الاضافة هل هو واحد قائم بالطرفين ام تكررت النسبة ويكون لكل من الطرفين نسبة الى الاخرى الا انهما فى القسم الاول مختلفتين وفى هذا القسم متشابهتين ، وقد رت الاشارة اليه فى المسألة الرابعة من الفصل الاول ، ويأتى بيان ان الحق فى هذا القسم ايضا هو التكرر والتعدد واتصاف كل من الطرفين باضافة على حدته .

المسألة الاولى

(فى اقسام المضاف)

قول الشارح : المضاف قد يقال الخ - حاصله ان ههنا وصف هو الابوة مثلا، وموصوف هو ذات الاب ، و مجموع الوصف و الموصوف ، و يقال للوصف المضاف

الحقيقي ، ولكل من الموصوف والمجموع منهما. المضاف المشهورى ، ولكن اطلاق
المضاف على ذات الموصوف انما هو باعتبار الوصف لامن حيث هي هي ، ثم ان
الموصوف بالاضافة قد يكون عارضا على شىء آخر كالوحدة العارضة على شىء الموصوفة
بالعلية للكثرة والكثرة العارضة على شىء الموصوفة بالمعلولية للوحدة و كالقلة
والكثرة العارضتين على عشرين عارضين على شيئين والقرب والبعد العارضين على زمانين
عارضين على شيئين و امثالها ، فكما يقال لمعروض الاضافة مضاف مشهورى يقال
لمعروض معروضه بواسطة او وسائط ايضا مضاف مشهورى

المقالة الثانية

(في خواص المضاف)

قول المصنف : ويجب فيه الانعكاس . هذا احدى الخواص الثلاث للمضاف
وهي وجوب الانعكاس .

اعلم ان الانعكاس اما فى القضية وهو ما ذكر فى المنطق واما فى المفرد و
هو كون الشئيين بحيث يصح ان يضاف كل منهما الى الآخر اما بلا واسطة حرف
او بواسطة ، وجوبا او تخيرا ، يكون فى الجانبين حرف واحد او فى احد الجانبين
حرف مغاير لما فى الجانب الآخر ، كقولنا : الاب اب الابن والابن ابن الاب ، العبد
عبد المولى والمولى مولى العبد او عبد للمولى ومولى للعبد ، المار مار بالمرور
والمرور مرور بالمار ، العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ، فاذا اضيف
احد الشئيين الى الآخر ولم يضاف الاخر اليه تخلف هذه الخاصة ولم يطلق المضاف
الى شىء منهما ، بل يطابق المنسوب فى اصطلاحهم على هذا المضاف وان اطلق
المضاف عليه على اصطلاح النحويين كقولنا رأس الانسان ، كبير القوم ، عبد زيد ،
جزء الكتاب فان الرأس والكبير والعبد والجزء وان نسبت الى هذه الامور لكنها
ليست بمضافات لعدم الانعكاس بل تصير مضافات اذا نسبت الى ذى الرأس والصغير
والمولى والكل .

ثم ان هذه الخاصة لا تختص بالمضاف المشهورى بل تأتى فى المضاف الحقيقى ايضاً (وفاقا للشارح العلامة والشارح القديم وخلافا للشارح القوشجى حيث قال : واما المضاف الحقيقى فلانسبة فيه حتى يتصور فيه الانعكاس اذ لا يقال ابوة ابوة للبنوة ، وصاحب الشوارق حيث قال : وهذه الخاصة انما هى للمضاف المشهورى فقول المصنف و يجب فيه اى فى المضاف المشهورى اوفى المضاف مطلقا لكن باعتبار تحققه فى المشهورى) لان الانعكاس فى المضاف المشهورى انما هو باعتبار المضاف الحقيقى فكما يصح ان يقال : الاب اب لابن يصح ان يقال الابوة ابوة للبنوة لانرى بينهما فرقا الا ان الاب ينسب الى الابن بالاضافة العارضة عليه و الابوة تنسب الى البنوة بنفسها مع ان ما ذهب اليه مخالف لظاهر المصنف لان الضمير فى قوله : ويجب فيه الانعكاس و التكافؤ يرجع الى المضاف فى صدر كلامه لان التكافؤ يكون فيه لافى المشهورى فقط بالقطع والاتفاق فوحدة السياق تقتضى ان يكون الانعكاس فيه ايضا .

قوله : و التكافؤ - يعنى ان المضافين سواء كانا حقيقيين او مشهورين يكونان معا فى الوجود والعدم فلا يعقل ان يكون الاب موجودا من دون الابن او الابوة موجودة من دون البنوة سواء كان الوجود بحسب الخارج او بحسب الذهن فان المتقدم بالزمان المضاف الى المتأخر بالزمان قد لا يجتمع معه فى الخارج اذ من الممكن ان يكون المتأخر موجودا الان والمتقدم قد فى قبل زمان طويل كالاناسى الموجودين فى هذا الزمان بالنسبة الى الاناسى الموجودين فى زمان نوح على نبينا وآله عليه السلام و ان العالم المضاف الى المعلوم قد لا يجتمع معه فى الخارج اذ من الممكن ان يكون العالم موجودا والمعلوم لم يوجد وسيوجد بعد زمان طويل كالعالم بالخسوف الذى يقع بعد شهور او كالعالم باعادة الاموات يوم الحشر بعد دهور كما يمكن ان يكون المتضائقان كلاهما معدومين فى الحال ، ولكن لا بد ان يجتمعا فى الذهن حتى يتضايفا ، بل المتضائقان الموجودان فى الحال سواء كانا حقيقيين او مشهوريين من حيث هما متضائقان انما هما موجودان بحسب الذهن لان الاضافة

كما يأتى فى المسألة الآتية امر اعتبارى ذهنى غير ثابت فى الاعيان و المركب من الامر ذهنى والخارجى او المقيد بالامر ذهنى غير ثابت فى الخارج ايضا ، نعم ذات المعروض من حيث هى فى الخارج وليس كلامنا فيه .

قوله : **بالفعل او بالقوة** - اما التكافؤ بالفعل فكون الشخصين يكون احدهما مقلدا والآخر مقلدا ، واما التكافؤ بالقوة فكون الشخصين اجتماع شرائط التقليد بينهما ولكن لما يقع .

قول الخارج : **هاتان خاصتان مطلقتان** الخ - اى وجوب الانعكاس و وجوب التكافؤ خاصتان مطلقتان للمضاف مطلقا سواء كان مشهوريا او حقيقيا بخلاف الخاصة الثالثة اى العروض للموجودات اجمع فان الوجود والوحدة والتميز كل منها عارض للموجودات اجمع ، والمراد بالخاصة المطلقة هى الخاصة الحقيقية وقدم ذكرها و ذكر الخاصة الإضافية فى آخر المسألة الثالثة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

قوله : **من حيث كان مضافا اليه** - قيد الحيثية لخراج ما اذا كان كل من الشيئين مضافا الى الآخر لامن حيث كان الآخر مضافا اليه كما يقال : زيد عبد عمرو وعمرو مولى زيد فان العبد مضاف الى عمرو ولكن عمرو ليس مضافا الى العبد من حيث هو عمرو ومن حيث ذاك عبد بل من حيث هو مولى و من حيث ذاك زيد ، و كذا المولى مضاف الى زيد ولكن زيد ليس مضافا الى المولى من حيث هو زيد و من حيث ذاك مولى بل من حيث هو عبد ومن حيث ذاك عمرو ، فاذا كان التضايف هكذا فلا يقال ان فيه الانعكاس بخلاف ما اذا كان العبد و المولى يضاف كل منهما الى الآخر .

قوله : **والمقدم مصاحب المتأخر** ذهنا - اشارة الى ما ذكرنا فى ذيل قول المصنف : و التكافؤ ، جواباً لما يقال من ان التكافؤ قد يتخلف فى بعض الموارد بحسب الخارج .

تنبيه - لفظ المضاف اما مصدر ميمى فاطلاقه على المضاف المشهورى باعتبار

الوصف ، واما اسم مفعول فاطلاقه على المضاف الحقيقي على مسلك من يقول ان المبدء اولى بالاتصاف به من غيره فان كل شيء مضاف بالاضافة والاضافة مضاف بنفسها كما ان كل شيء موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه و كل شيء واحد بالوحدة وهى واحدة بنفسها .

المسألة الثالثة

(فى ان الاضافة ليست ثابتة فى الابدان)

قول المصنف : و ثبوته ذهنى - لاشبهة فى ان بعض الاضافات كالابوة والبنوة والمولوية والعبودية والعلمية والمعلولية والفوقية و التحتية و امثالها على كثرتها يتصف الموضوعات بها فى الخارج ولكن صرف الاتصاف لا يكفى فى وجود الوصف فى الخارج ما لم يكن العروض فى الخارج ، وقدر الفرق بين العروض والاتصاف فى آخر المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الاول ، فالقائل بوجود الاضافة فى الخارج نظر الى اتصاف بعض الموضوعات ببعض الاضافات فيه ، والمصنف استدل بالوجوه الاربعة على عدم امكان عروض الاضافة على الموضوعات فى الخارج وان كان اتصاف الموضوعات الخارجية بالاضافات لا يحتاج الى اعتبار عقلى لان تلك الموضوعات مناشى انتزاع تلك الاضافات فى نفس الامر ، و اما العروض فيحتاج اليه لان العارض لابد ان يكون موجودا بحياله فى ظرف العروض .

قول الشارح : واجاب الشيخ ابو على النخ - حاصل كلام الشيخ فى رد هذا الاستدلال ان كل شيء فى الخارج مضاف الى ما يضافه بالاضافة و اما الاضافة فبنفسها مضاف الى اى شيء تضاف فلا تحتاج الى اضافة اخرى ، والجواب ان هذا غير منكر فان الابوة مضاف الى البنوة بنفسها الا ان المستدل يقول ان الابوة مثلا اذا كانت عارضة حالة فى الخارج فى ذات الاب فهل يحصل بين الابوة التى هى عارضة وذات الاب التى هى معروضة اضافة العارضية والمعروضية ام لا ، فباليقين انها تحصل ، فان قلتم ان العارضية و المعروضية ايضا عارضتان حالتان فى العارض و المعروض

في الخارج فيرجع الكلام ويتسلسل ، وان قلتم لافى الخارج فقد نقضتم كلامكم .

قوله : حد المضاف المطلق - المضاف المطلق هو ما له نسبة الى شىء و بالعكس بان يعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الآخر سواء كان له ماهية اخرى غير ماهية الاضافة ام لا فان الاب بما هو اب يعقل ماهيته بالقياس الى غيره وان كان له من حيث ذاته ماهية غير ماهية الاضافة ، فالمضاف المطلق مقسم للمضاف الحقيقي والمشهورى .

قوله : لكن فى الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة - اى بصفة انها تعقل بالقياس الى غيرها كلاب والابن والمتقدم والمتأخر والعلة والمعلول بل كل موجود فى الخارج بهذه الصفة ، ولكن ذلك لا يستلزم ان يكون الاضافة وصفا خارجيا لما قلنا من ان الاتصاف فى الخارج لا يستلزم كون الوصف فى الخارج كما ان الممكن موجود فى الخارج وليس الامكان وصفا خارجيا .

قوله : واما كون هذا المعنى المضاف بذاته الخ - هذه العبارة نقلت ههنا عن الاهيات الشفاء ناقصة ، وعبارته الصحيحة : واما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا الموضوع فهو من حيث انه فى هذا الموضوع مهية معقولة بالقياس الى هذا الموضوع وله وجود آخر مثلا وجود الابوة فى الاب امر زائد على ذات الاب وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك هذا فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف و كل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلاضافة اخرى لذاته فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته انتهى .

فى هذا الكلام اشار الشيخ الى ما ذكرنا من ان الاضافة اذا كانت حالة فى الخارج يحصل لها اضافة العارضية .

و حاصل كلامه ان الابوة لها حيثان : حيثية هى و حيثية انها عارضة على الموضوع ، وبالحيثية الاولى تضاف الى البنوة بنفسها وبالحيثية الثانية تضاف الى الموضوع المعروض باضافة العارضية ، فالابوة العارضة على الموضوع معروضة للعارضية فهنا اضافتان : نفس الابوة و عارضيتها ، ولكن كل واحدة منهما مضافة

الى ما يقابلها لذاتها لا اضافة اخرى، الابوة الى البنوة و العارضية الى المعروضية .
والجواب ذالك الجواب فان الابوة والعارضية لو كانتا فى الخارج لاستلزمت
كل منهما اضافة اخرى هى عارضيتها على موضوعها وهكذا فيتسلسل .

قوله : فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف - اى فليكن العارضية
عارضا من مقولة المضاف لزم المضاف الذى هو الابوة .

قوله : والكون محمولا الخ - اى فكون الابوة محمولا و عارضا اضافة
بنفسها لا باضافة اخرى و كذا كون الابوة ونفسها اضافة بنفسها لا باضافة اخرى .

قوله : وامتازت عنها بخصوصية - تلك الخصوصية خصوصية ماهية الاضافة
قوله : فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية - اى صيرورة الوجود وصفا لتلك
الخصوصية ، اويكون من باب القلب فى الكلام اى فاتصاف ماهيتها المخصوصة
بوجودها .

قوله : اضافة سابقة على وجود الاضافة - لان الاضافة مالم تتصف ماهيتها
بالوجود لم تكن موجودة فى الخارج
ان قلت : ان الاتصاف نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متأخرة عن الطرفين
فكيف يكون سابقا على وجود الاضافة ، قلت : ان النسبة متأخرة عن كل واحد
من الطرفين و متقدمة على المجموع اى الاضافة الموجودة فيما نحن فيه لانها
جزء المجموع .

قوله : فيلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها - اى فيلزم تقدم وجود
الاضافة التى هى الاتصاف على مطلق الاضافة الموجودة ، ومن مطلق الاضافة نفس
الاتصاف فيلزم تقدم وجود الاتصاف على وجوده وهو محال .

قوله : ويحتمل عوده الى المحل الخ - ان الاضافة لو كانت موجودة فى
الخارج فلا بد لها من محل موجود قبلها و اتصاف المحل بالوجود اضافة متقدمة
على المحل الموجود فهذا الاتصاف الذى هو اضافة ايضا لو كان موجودا فى الخارج
يستلزم اتصافا لمحل الموجود قبله وهذا الاتصاف اما ذاك فيلزم تقدم الشئ على

نفسه او غيره فيلزم التسلسل في الاتصافات

قوله : فلما بينا من امتناع الخ - في المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : واما ثانيا فلان تلك الخ - هذا الوجه مع الوجه الثالث واحد والتعبير مختلف ، وحاصل الكلام ان كل عدد له اضافات الى ما فوقه من مراتب الاعداد غير المتناهية فلو لم تكن هذه الاضافات ذهنية بل ثابتة في الخارج لزم وجود ما لا يتناهي في الخارج بحسب الاضافات وبحسب مراتب الاعداد المضاف اليها .

لا يقال : ان الاعداد متناهية في الخارج لامحالة فالاضافات ايضا متناهية بتناهيها ، لانا نقول . نعم كلما يقع العدد في الخارج يقع متناهيها و لكن الاضافات لا يمكن ان تقف على حد لان الاثنين مثلا له اضافة الى الف مليون مثلا سواء وقعت في الخارج ام لا فاذا كانت الاضافات هكذا و كانت موجودة في الخارج لزم وجودها في الخارج غير واقفة على حد و يستلزم وجود الاعداد في الخارج غير واقفة على حد ايضا وهو محال .

قال الشارح القوشجي : واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائل بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجوداً دون بعض .

اقول : اي فرد من الاضافة فرض في الخارج يأتي فيه الوجه الاول والثاني اي التسلسل وتقدم الوجود .

المسألة الرابعة

(في ان كل مضاف مشهور ي له مضاف حقيقي)

قول المصنف : ويختص كل مضاف مشهور ي الخ - اما في الاضافات المختلفة الاطراف فظاهر وبالاتفاق ، واما في المتشابهة الاطراف فلان الاخوة مثلا تنتزع من الاخوين بعد وجودهما وتحمل على كل منهما بعد الانتزاع فلو كانت

الاخوة عرضا واحدا قائما بالطرفين لما يمكن حملها على كل منهما على حدته بل كان من الواجب ان تحمل عليهما معا ويقال : هما اخ ، كما تحمل التركيب على امور متعددة وتقول : هذا امر كبمشير الى عدة امور مجتمعة لانه عرض واحد للمجموع من حيث هو مجموع .

قول الشارح : هيئة مدركة - اى قوة بها يدرك العاشق ما فى المعشوق من الكمالات ، والعشق محبة مفرطة بحيث لا يبالي المحب بشئ فى طريق وصوله الى محبوبه .

قوله : وفى المعشوق هيئة - اى حسن او جمال او كمال ، والعشق الحقيقى الذى ليس فوقه عشق ولا شئ هو العشق بمن هو منبع الكمال كله و عين الكمال و هو الحق تعالى الذى قال فيه اكمل الممكنات : لا اثنى ثناءً عليك انت كما اثنيت على نفسك .

المسألة الخامسة

(فى الرابع من الاعراض التسعة وهو الاين)

قول الشارح : وهو نسبة الشئ الى مكانه بالحصول فيه - اعلم انك اذا قلت : الجسم متمكن او فى المكان فهنا جسم له وجود ومكان له وجود ونسبة بين الجسم والمكان كسائر النسب بين القضايا ، وان شئت فعبّر عن هذه النسبة بكون الجسم فى المكان او كون المكان للجسم كما تعبر عن النسبة فى قولك : زيد قائم كون زيد قائما او كون القيام لزيد ، وهذه النسبة التى هى عبارة عن الكون الرابط هى ذالك الوجود للغير الذى مر بيانه فى المسألة الثانية والعشرين والمسألة الثانية والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، فلذلك المتكلمون يسمون الاين بالكون لان الاين هو النسبة والكون الرابط بين الموضوع والمحمول اذا كان المحمول متمكن اوفى المكان ، ومعلوم ان هذا الكون غير الموضوع وغير المحمول و غير وجود الموضوع وغير وجود المحمول ، لكن التباين بينه وبين الاخير بالاعتبار كما مر

بيانه في تلك المسألة ،

ثم ان المتكلمين يعترفون بوجود الالين وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية فتدبر .

قول المصنف : وانواعه اربعة - وجه الحصر في الاربعة ان يقال : ان حصول الجسم في المكان اما ان يقاس الى حصول جسم آخر اولا ، وعلى الاول اما ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق اولا وهو الاجتماع ، وعلى الثاني اما ان يكون حصول الجسم في المكان بان يكون في مكان واحد في زمان ما وهو السكون اولا وهو الحركة ، ولا يخفى ان الحركة المذكورة في هذا التقسيم كما في تعريف المتكلمين على ما يأتي هي الحركة الالينية وذلك لان المتكلمين لم يثبتوا الحركة في غير مقولة الالين على ما نقل ، ولكن المصنف كغيره تبعاً للحكماء جعل بحث الحركة في المقولات الاربعة اذ لا محل انسب لبحثها غير هذا المبحث و ان انعقد لبحث الالين واحكامه .

قوله : فالحركة كمال اول الخ - اعلم ان كمال الشيء هو ما يكون له من الفعليات سواء حصل بعد ما كان له بالقوة والامكان ام كان له بالوجوب لذاته الا ان القوم خصوا الكمال في مبحث الطبيعيات بما كان للشيء بالقوة ثم حصل له بالفعل كحصول العلم للانسان بعد ما لم يكن عالماً و الا فالكمال هو حصول شيء لشيء مطلقاً ، ولا شبهة ان الحركة هي حصول اين او وضع او كيف او كم للجسم بعد ما لم يكن له فهي لامحالة كمال له .

ثم ان الحركة في اي من المقولات الاربعة فرضت لها مبدء ومنتهى وللجسم حال حصوله في المبدء امكانان وقوتان : امکان توجهه الى المنتهى وامكان حصوله في المنتهى وكل منهما اي التوجه الذي هو الحركة والحصول في المنتهى كمال للجسم والاول متقدم على الثاني والثاني متفرع على الاول ، و لكن حين حصول الكمال الاول يكون الجسم بعد شيئاً بالقوة بالنسبة الى الكمال الثاني ، فالحركة كمال اول لشيء يكون بالقوة بالنسبة الى كمال ثان متفرع على هذا الكمال الاول ،

ثم ان هذا الشيء له حيثيتان : حيثية انه شيء بالقوة بالنسبة الى هذا الكمال الثاني وحيثية انه نوع من الجسم ، وله من كل من حيثيتين كمال اول ، كماله الاول من حيث انه نوع من الجسم هو صورته النوعية لان الصورة النوعية كمال اول متقدم بالنسبة الى الاثار والافعال المترتبة المتفرعة عليها ، و كماله الاول من حيث انه شيء بالقوة بالنسبة الى هذا الكمال الثاني هو حر كته ، والحاصل ان الحركة كمال اول للمتحرك من حيث هو متحرك لم يصل بعد الى المنتهى .

قول الشارح والجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني - اى ان

الجسم في حال حصوله في المكان المنتقل عنه اى المبدء يكون شيئاً بالقوة بالنسبة الى حصوله في المكان الثاني اى المنتهى كما انه شيء بالقوة بالنسبة الى الحركة ايضا اذ حال كونه في المبدء لم يتحقق بعد حر كته ، او المعنى ان الجسم في حال الحركة يكون بعد شيئاً بالقوة بالنسبة الى حصوله في المكان الثاني اى المنتهى .

قوله : لان الحركة تفارق سائر الكمالات الخ - هذا الكلام بظاهره لا محصل له لان التفريق بين الحركة وغيرها بان غيرها اذا حصل خرج ذوالكمال من القوة الى الفعل دون الحركة ليس بصحيح ، بل الحركة ايضا اذا حصلت خرج ذوالحركة من القوة الى الفعل ، وكون المتحرك بالقوة ليس باعتبار الحركة بل باعتبار حصوله في المكان الثاني اى منتهى الحركة ، نعم ان الجسم حين كونه في مبدء الحركة يكون بالقوة باعتبار الحركة وباعتبار حصوله في المنتهى ، واما اذا حصلت له الحركة فليس بالقوة الا بالاعتبار الثاني ، فبيان الحيثية هو مامر عن قريب ، نعم ان الجسم في اثناء الحركة يكون بالقوة بالنسبة الى الحركة الباقية الى المنتهى فتدبر .

قوله : فهي الحصول في المكان الثاني لا غير - اعلم ان للحركة مبدءاً

ومنتهى بينهما حدود يقع المتحرك في كل واحد من تلك الحدود و يتحرك حتى يقع في المنتهى فيقف . ولا شبهة انه لاوقوف له في شيء من تلك الحدود ولا حركة له فيه اذ لو وقف في الحد لم يكن متحركاً ولو تحرك فيه لم يكن الحد حداً لان الحد

لا ينقسم فالجسم له حصول فى كل حد من الحدود المتوسطة لاوقوف له فيد ولا حركة،
واما فى المبدء والمنتهى فهو ساكن والالام يكن المبدء مبدءاً ولاالمنتهى منتهى بل
حد من الحدود الوسطية ، فالجسم ليس فى المبدء ولافى المنتهى ولافى واحد من
تلك الحدود المتوسطة متحركاً ، بل تحركه انما هو بالقياس الى ما بين المبدء
والمنتهى من دون نسبته الى الحدود ، فمراد الشارح بالمكان الاول هو المبدء و
بالمكان الثانى المسافة بين المبدء والمنتهى ، ومعلوم انه ليس بين المبدء وتلك المسافة
واسطة ، فالحركة هى الحصول فى المكان الثانى اى المسافة لاغيرها من المبدء
والمنتهى و كل واحد من الحدود المتوسطة .

قول المصنف: ووجودها ضرورى - لما فرغ المصنف عن بيان مفهوم الحركة
بخاصة من خواصها وهى كونها كمالاً للجسم بذالك التقيد صرح بان وجودها ضرورى
لا يحتاج الى الاستدلال .

اعلم ان الجسم المتبدل عليه الاحياز المتعددة مثلاله حالة هى التبدل والتغير
بحسب المكان ولاشبهة ان هذه الحالة امر حاصل ثابت للجسم فى الخارج مادام
متوسطاً بين المبدء والمنتهى وهذه الحالة تسمى بالحركة الوسطية وهذه هى التى
وجودها ضرورى ، ثم ان الجسم بسبب هذه الحالة له نسب الى الحدود المتوسطة
بين المبدء والمنتهى ، ومعلوم انها نسب متعددة مختلفة بحسب الانقسامات الممكنة
للمسافة ، وقدمر ان الجسم له حصول فى كل واحد من تلك الحدود المتوسطة
لاسكون له فيه ولاحركة ، ولكن يمكن ان يحفظ هذه الحصولات كل بعد آخر
فى الخيال مترتبة متدرجة ليحصل فى الخيال امر ممتد من هذه الحصولات ، فهذا
الامر الممتد الحاصل من الحصولات المنسوبة الى الحدود يسمى بالحركة القطعية
ولها وجود فى الخيال لافى الخارج لان النسب غير موجودة فيه ، والحاصل ان كون
الجسم بين المبدء والمنتهى لو لم يعتبر نسبته الى الحدود المتوسطة فهو موجود فى
الخارج وان اعتبرت فمعدوم فيه موجود فى الخيال ، وقس على ذالك الحركة فى
سائر المقولات .

قول الشارح : أحدها ان الحركة لو كانت موجودة الخ - و الجواب انها بمعنى القطع منقسمة في الخيال لافى الخارج اذ ليست بهذا المعنى موجودة فيه ، واما بمعنى التوسط فهي منقسمة بحسب المسافة .

قوله : الثاني ان الحركة ليست الخ - و الجواب ان المراد بالنكان الثاني ان كان المسافة بين المبدء والمنتهى فالحركة ما انتهت بل موجودة باقية الى المنتهى وان كان المراد به الحد الثاني فالحق معكم ولكننا نقول ان حصول الجسم في الحد حركة .

قوله : الثالث ان الحركة ليست واحدة الخ - والجواب ان الحركة بمعنى التوسط واحدة موجودة في الخارج قابلة للانقسام ، وبمعنى القطع واحدة موجودة في الخيال قابلة للانقسام ، واما حصول الجسم في الحد فليس بالحركة

قوله : ولكن باعتبارين - اى تلك النقطة الواحدة التى هى مبدء للحركة الوضعية المستديرة ومنتهى لها ايضا تكون مبدءاً باعتبار قبل الحركة ومنتهى باعتبار بعد الحركة .

قوله : فى المتكثر - اى فيما لا يكون المبدء والمنتهى واحداً متحداً
قوله : او عرضاً كالحركة من اليمين الى الشمال - وان المبدء في هذه الحركة نقطة فى طرف اليمين والمنتهى فيها نقطة فى طرف الشمال والنقطتان ليس بينهما التضاد بحسب الذات بل التضاد وعدم الاتحاد بينهما بسبب ان احدهما عارضة حالة فى محل والاخرى عارضة حالة فى محل آخر .

قوله : اعنى ذا المبدء و ذا المنتهى - اى الحركة فانها ذات مبدء ومنتهى
قوله : وفيه ما فيه - اذا خلافاً الوصفين بالاعتبار لا يستلزم اختلاف محلها فهما فى محل واحد ولا يعقل تضادهما .

قول المصنف : فان بسائط الجواهر توجد دفعة - ولو وجدت تدرجاً حتى تصدق الحركة فى الجوهر فاما ان يكون الجوهر الذى فرضت حر كته باقياً بجوهريته ونوعيته فى حال الحركة والتدرج اولاً والاول يستلزم ان يكون الحركة

والتغير فى عارض من عوارضه لافى جوهريته والثانى يستلزم ان يكون التغير كونا وفسادا لحر كة فالجواهر البسيط يفسد دفعة ويوجد دفعة لاتدرجا .

قوله : ومركباتها تعدم بعدم اجزائها - معناه انه ان وقعت الحركة فى الجوهر المركب فلا بد ان ينتقل من نوع الى نوع آخر وذلك لا يمكن الا بانعدام ذلك الجوهر وحصول جوهر آخر وانعدامه يتحقق بانعدام واحد من اجزائه البسيطة ولكن قد عرفت ان انعدام البسيط كوجوده دفعى لاتدرجى فانتقال الجوهر المركب من نوع الى نوع آخر دفعى لاتدرجى فلاحركة فى الجوهر

قول الشارح : اذا المتحرك باق الخ - قدم هذا الاستدلال فى المسألة السادسة

من الفصل الاول من المقصد الاول .

قوله : لان الانتقال من التبريد الخ - توضيحه ان معنى الحركة فى المقولة هو انتقال الجسم من فرد من تلك المقولة الى فرد آخر منها والتسخن هو توجه الجسم نحو السخونة والتبريد هو توجه الجسم نحو البرودة ، فالتبريد ان لم يكمل فالجسم بعد متوجه الى البرودة فلامعنى لانتقاله الى التسخن لان ذلك يستلزم ان يكون الجسم متوجها الى السخونة والبرودة معا وهو محال و ان كمل التبريد فلامعنى ايضا لذلك بل الانتقال انما هو من البرودة الى التسخن لان بعد كمال التبريد قد انقطع التبريد وحصل البرودة التى هى اثر الفاعل فلو فرض انتقال للجسم فهو انما من البرودة لامن التبريد فالحركة فى الانفعال اى انتقال الجسم من فرد منه كالتبريد الى فرد آخر منه كالتسخن محال ، وكذا حال الفعل فى هذا المثال اى التسخين والتبريد .

قوله : التخلخل و التكاثف - يطلق التخلخل والتكاثف على معان ثلاثة :

الاول رقة القوام وغلظه وهما من مقولة الكيف المحسوس ، والثانى الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يداخلها جسم غريب كما فى القطن المنفوش الذى يداخل الهواء اجزائه عند النفش والاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عن خلالها جسم غريب كما فى القطن الملفوف الذى يخرج

عن خلال اجزائه الهواء عند اللف و هذان اى الانتفاش و الاندماج يرجعان الى الحركة فى الاين بحسب اجزاء الجسم المنفوش او الملفوف و الى الحركة فى الوضع بحسب مجموع الجسم ، الثالث ما ذكره الشارح العلامة الذى يرجع الى الحركة فى الكم .

قوله : اما الاول فالمراد به النخ - وبعبارة اخرى التخلخل هو قبول المادة مقدارا و كمية اكبر من كمية اخرى والتكاثف قبولها مقدارا و كمية اصغر من كمية اخرى كالهواء فى داخل القارورة فان ذلك الهواء قبل المص متكاثف و بعد المص متخلخل .

قوله : بناءً على ان المقدار امر زائد النخ - يعنى امكان هذا المعنى من التخلخل والتكاثف مبنى على ان يكون المقدار عرضا زائدا قائما بالجسم و يكون الجسم قابلا له بان يخلع مقدارا ويتلبس بمقدار آخر و ذلك انما يكون اذا كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة لان الهيولى قابل محض يتوارد عليه المقادير المختلفة لانه لا يقتضى بنفسه مقدارا معينا و يقبل كل مقدار يرد عليه بخلاف ما اذا كان الجسم بسيطا فانه يختص حينئذ كل جسم بمقدار لا ينتقل عنه الى مقدار آخر فزيادة الجسم او نقصانه انما يكون حينئذ بزيادة اجزاء جسمانية او نقصان اجزاء جسمانية ، وقدمر بيان هذا الاختلاف فى المسألة السابعة من الفصل الاول ، الا ان المصنف لم يلتفت الى هذا البناء اذ هو ليس قائلا بتركيب الجسم من الهيولى والصورة و اشار الى امكان هذا المعنى من التخلخل والتكاثف بوقوعه كما فى القارورة المكبوبة والانية المتصدعة .

قوله : ان القارورة اذا كبت على الماء النخ - اى ان القارورة بشرط ان يكون رأسها ضيقا جدا اذا ممت مصا شديدا بحيث يخرج منه بعض الهواء الذى فيه و شد رأسها بالاصبع لئلا يدخل فيها هواء آخر من الخارج و كبت على الماء دخل فيها الماء بخلاف ما اذا لم تمص فان الماء لا يدخلها ، وحينئذ فنقول دخول الماء لا يتصور الا بوجهين : احدهما ان القارورة اذا ممت و خرج منها الهواء بقى مكان الهواء الخارج

خاليا فدخل فيها الماء عند الكب وهذا محال لاستحالة الخلا ، والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص قبل مقدارا غير طبيعي ، اكثر من مقداره الاول الطبيعي بالتخلخل فاذا كبت القارورة على الماء عاد الى مقداره الاول شيئا فشيئا بالتكاثف الذي يحصل من برودة الماء فدخلها الماء .

اقول : فيه نظر اذ ليس هذا سر دخول الماء في سورة المص وعدم دخوله في صورة عدم المص اذ لو كان دخول الماء بسبب تكاثف الهواء الباقي وعوده الى مقداره الاول امكن ان يدخل الماء بتكاثف الهواء من دون المص اذ كما امكن تكاثف الهواء الباقي ببرودة الماء امكن تكاثف مجموع الهواء ببرودته من دون ان اخرج بعضه بالمص .

قوله : مع ان الخلا والملا الخ - اى مع ان امتناع الخلا و امكان الملا يأتیان بالسوية في صورة المص وصورة عدم المص ، ولا يخفى انه لا احتياج الى هذه الجملة في بيان المطلب .

قوله : وليس ذالك بمداخلة اجزاء النار الخ - وللاخراج اجزاء الماء من الانية فبقى ان يكون لزيادة مقدار ما هو فيها من الماء .

قوله : وعندى في هذين الوجهين نظر - يمكن ان يكون نظره في الوجه الاول ما مر آنفا ، وفي الوجه الثانى ان تصدع الانية يحتمل ان يكون مستندا الى تأثير النار .

قواه : وتلك الزيادة ليست مطلقا الخ - اى الزيادة الصادق عليها النمو ليست مطلق الزيادة بل الزيادة بهذا النحو الخاص ، وقدم هذا في المسألة الثانية عشرة من الفصل الرابع .

قوله : احدثت المناقذ في الاصل - اى فى الاجزاء الاصلية من البدن .

قوله : ابي نصر الفارابى - قال القفطى فى اخبار العلماء : محمد بن محمد بن طرخان ابو نصر الفارابى الفيلسوف من الفاراب احدى مدن الترك فى ما وراء النهر فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل العراق واستوطن بغداد وقرء بها العلم الحكيمى

على يوحنا بن جيلاد المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر واستفاد منه وبرز في ذلك على اقرانه واربي عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية واطهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعليم ووضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وافاد الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة ثم له بعد هذا كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف باغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب احد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه وله كتاب في اغراض افلاطون و ارسطوطاليس يشهد له البراعة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو اكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على اسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيء شيء ثم بدء بفلسفة افلاطون يعرف بغرضه منها وسمى تواليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدم لها مقدمة جليلة عرف منها بتدرجه الى فلسفته ثم بدء بوصف اغراضه في تواليفه المنطقية و الطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول في النسخة الموجودة الى اول العلم الالهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه فلا اعلم كتابا اجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ولا سبيل الى فهم معاني قاطيغورياس وكيف هي الاوائل الموضوعات لجميع العلوم الامنه ثم له بعد هذا في العلم الالهي والعلم المدني كتابان لانظير لهما احدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهي على مذهب ارسطوطاليس في المبادئ الستة الروحانية و كيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ماهي عليه من النظام واتصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحي والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة واحتياج المدنية الى السير الملكية والنواميس النبوية ، وكان ابونصر الفارابي معاصراً لابي بشر

متى بن يونس الا انه كان دونه في السن وفوقه في العلم وعلى كتب متى بن يونس في علم المنطق تعويل العلماء ببغداد و غيرها من اعمار المسلمين بالشرق لقرب مأخذها وكثرة شرحها وكانت وفاة ابي بشر ببغداد في خلافة الرازي ، وقدم ابو نصر الفارابي على سيف الدولة ابي الحسن علي بن ابي الهيجاء عبد الله بن حمدان الي حلب واقام في كتفه مدة بزي اهل التصوف وقدمه سيف الدولة و اكرمه و عرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم و رحل في صحبته الي دمشق فادركه اجله بها في سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة ، ثم ذكر اسماء مصنفاته وهي تسعة وستون مصنفًا .

قول المصنف: ويعرض لها وحدة باعتبار الخ - هذا اشارة من المصنف الي مناط كون الحركة واحدة وحدة شخصية ، ومناطه وحدة جميع متعلقات الحركة وحدة شخصية الا المحرك فان تعدده لا ينافي وحدة الحركة شخصاً سواء كان تعدده بحسب العرض ام بحسب الطول ، اما بحسب العرض فكما ان عشرة رجال ينقلون حجراً او يد يرون دولاباً او تسخن النار الشمس معاً ما أوتنمو شجرة بنقوذ الاجزاء الارضية والمائية معاً فيها ، واما بحسب الطول فكما يفرض كل محرك في هذه الامثلة عقيب الآخر بحيث يقع الفعل من اللاحق بدون انقطاع فعل السابق، وحيث ان التحريكات متصلة فالحركات متصلة فهي واحدة ، و اما لزوم وحدة كل من الخمسة الباقية في وحدة الحركة فلما ذكره الشارح رحمه الله .

قول النازح: الثاني وحدة الزمان الخ - اي وحدة الزمان كوحدة الموضوع لادمناها في وحدة الحركة اذ لو كانت الحركة الواحدة في زمانين لزم اعادة الحركة المعدومة بانقضاء الزمان الاول في الزمان الثاني واعادة المعدوم ممتعة لمامر في المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول

قوله: الثالث وحدة الميولة الخ - حاصل كلامه ان وحدة الموضوع والزمان لا تكفي في وحدة الحركة بل لابد فيها من وحدة المقولة التي فيها الحركة لان الجسم الواحد في الزمان الواحد يمكن ان يتحرك بحركتين مختلفتين بحسب المقولة ، واما اصل المطلب وهو امتناع كون الحركتين المختلفتين بحسب المقولة

واحدة بحسب الشخص فظاهر لا يحتاج الى الاستدلال .

قوله : واذا اتحدت الاشياء الثلاثة الخ - يعنى ان مناط وحدة الحركة شخصا هو وحدة كل من الستة التى تتعلق بها الحركة الا المحرك ، و لكن وحدة هذه الثلاثة تستلزم وحدة المبدء ووحدة المنتهى فلذا اكتفى المصنف بذكر هذه الثلاثة

قوله : لكن كل واحد منهما غير كاف الخ - توضيحه ان وحدة هذه الثلاثة لا تستلزم وحدة المبدء ووحدة المنتهى جميعا بل تستلزم وحدة احدهما اذ يمكن ان يكون الجسم الواحد فى الزمان الواحد يتحرك فى المقولة الواحدة مع وحدة المبدء وتعد المنتهى او وحدة المنتهى وتعد المبدء كما اذا تحرك الجسم من مركز الارض مثلا الى نقطة من سطحها ومن تلك النقطة الى نقطة اخرى من سطحها من دون توقف على النقطة الاولى ففى هذا المثال يكون المتحرك واحدا والزمان واحدا والمقولة واحدة مع انا لوجعلنا مركز الارض فقط مبدءاً فالمنتهى متعدد اوجعلنا النقطة الثانية فقط منتهى فالمبدء متعدد فوحدة تلك الامور الثلاثة لا تستلزم وحدة المبدء ووحدة المنتهى جميعا مع ان وحدة كل منهما من دون وحدة الاخر غير كافية فى وحدة الحركة كما فى ذلك المثال فان تلك الحركة ليست واحدة بل هى اثنتان احدهما من مركز الارض الى النقطة الاولى والثانية من النقطة الاولى الى النقطة الثانية اذ لا يمكن الحركة الواحدة الى جهتين مختلفتين ، مع ان النقطة الاولى مبدء باعتبار الحركة الثانية ومنتهى باعتبار الحركة الاولى فوحدة تلك الثلاثة لا تستلزم وحدة المبدء ولا وحدة المنتهى .

اقول : ان زمان الحركتين ليس واحدا فى هذا المثال اذ لا بد من تداخل زمان بينهما يكون الجسم فى ذلك الزمان ساكنا اذا انقطع حركته انما يكون فى آن وشروع حركته اخرى انما يكون فى آن ولولم يكن بين الاثنين زمان فاسل لزم تتالى الاثنين وهو محال لاستحالة تركيب الزمان من الانات لما مر فى استحالة تركيب الجسم والمسافة والحركة والزمان من الاجزاء التى لا تتجزى فى المسألة السادسة من الفصل الاول ، ويأتى زيادة توضيح لهذا المطلب قريبا ذيل قول المصنف : ولا اتصال

لذوات الزوايا الخ .

قول المصنف : واختلاف المتقابلين الخ - اشارة الى مناط اختلاف الحركات نوعا واتحادها نوعا ، فمناط الاختلاف نوعا هو اختلاف واحد من هذه الثلاثة بمعنى ان الحركتين اذا تخالفتا في المبدء او في المنتهى اوفى المقولة تخالفتا بحسب النوع والحقيقة سواء توافقتا في سائر الامور الخمسة ام لا ، واما اذا توافقتا في هذه الثلاثة جميعا توافقتا بحسب النوع والحقيقة سواء توافقتا في الثلاثة الاخر ام لا

قول الشارح : و ايضا الصاعدة ضد الهابطة - اى الحركة من السفلى الى العلو مخالفة بحسب الحقيقة للحركة من العلو الى السفلى لاختلاف مبدئيهما و منتهاهما ، وهما وان كانا متضادين ولكن تعبير التضاد هنا غير مناسب لان البحث من حيث اختلاف النوع والحقيقة .

قول المصنف : وتضاد الاولين التضاد - اى تضاد المبدء والمنتهى مقتضى للتضاد بين الحركات ، وتضاد المبدء والمنتهى فى الحركة الكيفية يكون بالذات كما فى الحركة من السواد الى البياض وبالعكس و من الحرارة الى البرودة و بالعكس بخلاف الحركة فى المقولات الثلاث الباقية فان الحركة الكمية حركة من مقدار الى مقدار اكبر منه او اصغر والحركة الوضعية حركة من وضع الى وضع والحركة الالينية حركة من مكان الى مكان ومعلوم انه ليس بين المقدارين و الوضعين والمكانين تضاد بالذات لفقدان شرائط التضاد فيها ، ولكن يتضاد المقداران لعارض الكبر والصغر والوضعان لعارض التقدم والتأخر والمكانان لعارض القرب والبعد من مركز العالم او محيطه .

قول الشارح : وهى الداخلة تحت جنس واحد - لان المقولات لا تضاد بينها اذ تجتمع فى موضوع واحد وكذا الحركة فى المقولات فالتضاد انما هو بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد كما بين فى آخر المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

قوله : فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك الخ - لان المتحرك جسم ولا تضاد

بين الاجسام بالذات الا باعتبار العارض كالحجر والنار فانهما متضادان باعتبار البرودة والحرارة ، وعلى اى حال فلا تلازم اصلا بين تضاد المتحركين و تضاد الحر كتين اذ يمكن ان يتضاد المتحركان مع تماثل الحر كتين لامكان صعود الحجر قسرا و صعود النار طبعاً فان الحر كتين متماثلتان وان يتضاد الحر كتان مع تماثل المتحركين لامكان صعود حجر قسرا وهبوط حجر آخر طبعاً فان الحر كتين متضادتان ، بل مع وحدة المتحرك شخفا كما ان يصعد حجر قسرا ويهبط هو بعينه طبعاً .

قوله : ولا تضاد للمحرك الخ - اى لا يستلزم تضاد الحر كتين تضاد المحركين كرجلين يصعد احدهما عن السلم و يهبط الاخر عنه فان الحر كتين متضادتان والمحرك فيهما الارادة ، ولا تضاد للمحركين يستلزم تضاد الحر كتين كما يصعد نار بالطبع وحجر بالقسر .

قوله : ولا الزمان لعدم تضاده - يعنى لا يمكن التضاد بين الزمانين حتى يقتضى التضاد بين الحر كتين .

قوله : ولا ما فيه لاتحاد المسافة فيهما - اى و لا تضاد المقولتين يقتضى تضاد الحر كتين لان المقولات لا تضاد بينها اصلا ، ولانه يمكن ان يكون المسافة التى يتحرك فيها الحجر فى الصعود والهبوط واحدة فالحر كتان متضادتان والمسافة التى هى ما فيه الحركة ليست متعددة حتى يتصور فيها التضاد .

قوله : ولا يمكن التضاد بالاستقامة الخ - اى لا يمكن ان يقع التضاد بين الحركة الاينية المستقيمة والحركة الاينية المستديرة اذا كان المبدء فيهما واحدا والمنتهى فيهما واحدا بسبب وصف الاستقامة والاستدارة لان الوصفين غير متضادين ، وقدم ما يناسب ذلك فى المسألة السابعة والعشرين من مبحث الكيف .

قول المصنف : ولا مدخل للمقابلين الخ - قد علمت فى المسألة الرابعة من الفصل الاول ان المنقسم بالذات هو الكم وغيره ينقسم بسبب حلوله فى الكم او فيما يحل فيه الكم او حلول الكم فيه ، والحركة ليست كما بالذات فلا بد ان تنقسمت ان يكون انقسامها بسبب الغير الذى تتعاقب الحركة به ولكن المتقابلين والفاعل

لادخل لها فى انقسام الحركة اذلاهى تنطبق على واحد منها ولاواحد منها ينطبق عليها : فانقسامها انما يكون بسبب الزمان العارض المنطبق عليها اوالمقولة التى هى فيها و تنطبق عليها سواء كانت مسافة او غيرها او المتحرك الذى هو موضوع لها فتأمل .

قول الشارح : الاول ان هذه الكيفية الخ - حاصل هذا الاستدلال هو ان هذه الكيفية تقبل الشدة والضعف بالقياس الى غيرها ولاشئ من الفصول بقابل لهما فلاشئ من هذه الكيفية بفصل لشيء فلا تختلف ماهية الحركة بهما اذاختلف الماهية انما هو بالفصول .

قوله : الثانى انانقسم الجنس الخ - توضيحه ان الحركة الصاعدة نوع والحركة الهابطة نوع آخر لما مر قريبا فالصعود والهبوط فصلان تنقسم الحركة بهما الى نوعين وتختلف ماهيتها بهما فاذن لايمكن ان يكون السرعة والبطؤ فصلين تختلف ماهية الحركة بهما الى نوعين لان فصل الشئ لايمكن ان يكون ازيد من واحد فى مرتبة واحدة

قوله : وهاتان قسمتان الخ - الشئ اما ان ينقسم انقسامات عرضا كما يقال : الجسم اما سماوى واما عنصرى وهو اما متحرك واما ساكن و هو اما بسيط و اما مركب ويقال لها الانقسامات غير المترتبة ، واما طولا كما يقال : الجسم اما نام واما غير نام والنامى اما متحرك بالارادة اوغير متحرك بالارادة والمتحرك بالارادة اما ناطق او غير ناطق و يقال لها الانقسامات المترتبة ، و فى القسم الاول تعرض الانقسامات جميعا على ذلك الشئ اولا من دون ترتيب بينها ، و فى القسم الثانى لاتعرض القسمة اللاحقة عليه الا بواسطة القسمة السابقة ، وحاصل المراد ان الانقسامات فى القسم الاول لايمكن ان تكون بالفصول الا واحدا منها ، وفى القسم الثانى يمكن ان يكون جميعها بالفصول .

قوله : وقد تبين ان الجنس الخ - فى المسألة الرابعة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

قول المصنف : الممانعة الخارجية او الداخلية - قد مر بيانها في المسألة الخامسة من مبحث الكيف .

قول الشارح : لما تقدم في الخ - في المسألة السادسة من الفصل الاول ذيل قول المصنف : ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه الخ .

قول المصنف : ولا اتصال لذوات الزوايا - اى و لا اتصال للحركات ذوات الزوايا فان المتحرك اذا كان سائرا على خط متوجها الى جهة ثم توجه الى جهة اخرى بحيث وقع على خط آخر و حصل بين الخطين زاوية حدث له سكون زمانا في ملتقى الخطين فينفصل الحركة على الخط الثانى عن الحركة على الخط الاول بتخلل ذلك السكون و يصير المتحرك متحركا بحركتين مختلفتين من حيث الجهة .

قوله : والانعطاف - اى ولا اتصال للحركات ذوات الانعطاف ، والانعطاف فى اللغة توجه الشئ من جهة الى جهة اخرى ، والمراد به هنا هورجوع المتحرك من منتهى الحركة الى مبدئها بحيث وقع فى الرجوع على الخط الذى كان واقعا عليه فى الذهاب بعينه ، فلا تحدث حينئذ زاوية فله سكون فى المنتهى ثم حركة متوجها الى المبدء ،

قول الشارح : يريد ان كل حركتين مستقيمتين الخ - المراد بالحركة المستقيمة ما فى قبال الحركة الدورية سواء كان المتحرك على خط مستقيم او على خط منحن ثم وقع على خط مستقيم او على خط منحن بحيث تحدث زاوية بينهما .

قوله : على غير الاستقامة - اى بحيث لا تكون الحركة الثانية مستقيمة من المنتهى الى المبدء كما فى صورة الانعطاف بل من المنتهى الى جهة اخرى .

قوله : لان لكل حركة علة تقتضى الخ - توضيح هذا الاستدلال ان وصول الجسم بمنتهى الحركة كوصوله بكل حد من الحدود الوسطية فى اثناء المسافة انما هو فى آن لافى زمان اذ لو كان فى زمان لم يكن ما فرضناه منتهى بمنتهى اذبقى بعد من المسافة شئ ولهذا الوصول علة هى ميل الجسم الذى هو علة لوصول الجسم

بكل حد من الحدود الوسطية ولولا هذا الميل لم يكن وصول فلم يكن الحركة الى المنتهى ، ثم ان المفروض ان للجسم مفارقة عن ذلك المنتهى ضرورة توجهه الى جهة اخرى لتحقيق الحركة الثانية ولهذه المفارقة ايضا علة هي ميل الجسم الى تلك الجهة الاخرى اذ لولا هذا الميل لما تحققت الحركة الى تلك الجهة وهذه المفارقة وكذا علتها انما تقع في آن ايضا اذ لو كانت في زمان لكان الجسم متحركا لامفارقا لان المراد بالمفارقة هوال مفارقة لاالمفارقة التدريجية المتصفة بالقرب والبعد عن مبدئها التي لا تحصل الا بالحركة ، فللجسم عند المنتهى في مفروض الكلام ميلان : ميل الوصول به وميل المفارقة عنه ويستحيل اجتماع الميلين في آن واحد لتضادهما فهما في آنين ويستحيل تتالي الانين فلا بد ان يكون بينهما زمان يكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا اذ لو كان متحركا فاما ان يكون قبل الوصول واما ان يكون بعد المفارقة وهذا خلف اذ المفروض انه في المنتهى ، فالجسم بين الحركتين ساكن زمانا والحركتان منفصلتان لا اتصال بينهما ، واما استحالة تتالي الانين فلان الان نهاية الزمان ولا وجود للنهائيتين الا بالفصل بينهما اذ لولا الفصل لا يعقل النهاية الافتراض ولا يفرض الا واحدا مشتركا .

واعترض على هذا الاستدلال بانه لا يستحيل اجتماع الميلين في آن واحد كما ان الجسم يصل بكل حد من الحدود الوسطية ويفارق عنه في آن واحد اذ لو كان وصوله ومفارقه في آنين لزم سكونه في الحد لما ذكرتم وهو محال لاستحالة تخلل السككات في اثناء الحركة ، والجواب ان الفرق بينهما موجود وهو ان ميل الوصول بالحد ليس غير ميل المفارقة عنه لان الميل الى جهة واحدة فان الجسم يميل الى الحد وعن الحد لميله الى تلك الجهة فالميل كالحركة واحد له الى كل حد من الحدود نسبة واحدة فليس له بالنسبة الى كل حد ميلان حتى يقعا في آنين بخلاف ما نحن فيه فان ميل الجسم الى المنتهى الى جهة وميله عن المنتهى الى جهة اخرى هما متضادان لا يجتمعان في آن واحد فتدبر فان للاقوام في هذا المطلب كلمات ومشاجرات .

قول المصنف : والسكون حفظ النسب - السكون كالحركة يقع في المقولات الاربع ، واختلف في السكون الايني ماهو ؟ .

لاشبهة في ان للجسم اذا لم يتحرك ثلاثة امور متلازمة : الاول كونه واستقراره في مكان غير متبدل عليه ، الثاني حفظ نسبه مع الاجسام الثابتة على حالها ، الثالث عدم الحركة عنه مع شأنيته لها ، واطلاق السكون على كل من هذه المفاهيم صحيح لاجدوى للنزاع فيها .

ولا يخفى ان نظير المعنى الاول والثالث يأتي في السكون الوضعي والكيفي والكمي بان يقال مثلاً : السكون الكيفي كون الجسم و استقراره في كيف غير متبدل عليه ، او عدم الحركة عنه كيفاً مع شأنيته لها ، وكذا في الكم والوضع ، والمصنف حيث ذهب الى المعنى الثاني قال : وفي غير الاين حفظ النوع اذ لا يأتي المعنى الثاني في غير السكون الايني اذ نسب الجسم مع سائر الاجسام انما تعتبر بحسب المكان .

ان قلت : وبحسب الوضع ايضاً ، قلت : لا اذا المراد بهذه النسب هو نسب القرب والبعد فاذا كان الجسم محفوظاً باقياً على ابعاد ثابتة معينة مع سائر الاجسام الثابتة فهو ساكن ايئاً والا فهو متحرك ايئاً سواء تغير وضعه في مكانه ام لا .

ثم ان عدم الحركة في غير هذه المقولات عدم مطلق اذ ليس فيه شأنية الحركة .

قول الشارح : حصول الجسم في حيز الخ - هذا عبارة اخرى عن المعنى

الاول .

قول المصنف : يقابل الحركتين - اختلف في ان ما يقابل الحركة الاينية

هو السكون في المبدء او المنتهى او كلاهما ، فاذا قيل بالاول فالحركة السابقة على هذا المبدء التي كانت اليه لاتقابل هذا السكون لانه سكون في المنتهى بالنسبة اليه بل التي تقابله هي الحركة التي كانت منه ، واذا قيل بالثاني فالحركة اللاحقة بهذا المنتهى التي كانت منه لاتقابل هذا السكون لانه سكون في المبدء بالنسبة اليه بل التي تقابله هي الحركة التي كانت اليه ، واذا قيل بالثالث فالحركة كتان اي ما

الى المبدء وما من المبدء وكذا ما الى المنتهى وما من المنتهى تقابلان السكون،
وحاصل القول الثالث ان الجسم اذا كان ساكنا فى مكان فحركته الى هذا المكان
وحركته من هذا المكان كلاهما يقابلهما السكون وهذا هو مراد المصنف

قول الشارح : من ان المقابل للحركة الخ - اشارة الى القول الاول .

قوله : اوان السكون مقابل للحركة الخ - اشارة الى القول الثالث .

قوله : والا لكان المتحرك الى جهة الخ - حاصله انه لا واسطة بين الحركة
والسكون فاذا لم تكن الحركة الى المبدء مقابلة للسكون فيه كما هو لازم القول
الاول لم يكن المتحرك اليه متحركا لانه لم يكن متصفا بمقابل السكون .

قوله : الثانى ان السكون ضد الخ - هذا الوجه غير محتمل فى كلام المصنف
لان البحث فى السكون الاينى

قوله : انما يتم ببقاء الجسم فى مكان على وضعه - قد علمت ان المراد بهذه
النسب هو نسب الجسم مع سائر الاجسام الثابتة بحسب القرب والبعد وهذه النسب
محفوظة سواء تحرك الجسم وضعا ام لم يتحرك .

قوله : وجب ان يكون السكون مقابلا الخ - هذا خطأ لان السكون فى
المكان سكون اينى يقابل الحركة الاينية ، وما يقابل الحركة الوضعية المستديرة
هو السكون الوضعى

قول المصنف : وفى غير الاين حفظ النوع - هذا صحيح فى الحركة الكيفية
لان كل مرتبة من مراتب الكيفيات القابلة للشدة والضعف حقيقة ونوع غير مرتبة
اخرى منها كما ذكرنا فى المسألة الرابعة من مبحث الكم و المسألة السادسة من
مبحث الكيف فاذا كان الجسم ساكنا فى الكيف فانما هو ساكن فى فرد هو نوع
مغاير لفرد آخر منه نوعا ، واما فى الكم والوضع فليس كذلك لان سكون الجسم
فى كل منهما انما هو استقراره فى فرد منهما ، فالحق ان يقال . و فى غير الاين
حفظ الفرد ، ولذلك قال الشارح القوشجى : واعترض عليه بان الحركة فى المقولات
الثلاث قد تكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد فيكون النوع هنا محفوظا

ولاسكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة انتهى ، وسكت صاحب الشوارق عن الجواب ، ولكن عرفت انه في مقولة الكيف صحيح .

قول الشارح : ولا تعلق له بما منه وما اليه - اى ليس للسكون مبدء ومنتهى بل انما هما للحركة .

قول المصنف : ومن الكون طبعى وقصرى وارادى - اعلم ان القوة التى هى مبدء للحركة هى القوة الطبيعية او القوة الارادية ، واما القوة القسرية فهى تابعة لاحدهما كما ان انسانا رمية حجرا او حجرا وقع على حجر فحرّكه فان القوة القسرية حدثت فى الاول من الارادة و فى الثانى من الطبيعة ، و كما هى تابعة لاحدهما انما تحدث فى محل احدهما فيقع بينهما التدافع والتمانع حتى تنتفى القوة القسرية ، اما حدوثها فى محل القوة الطبيعية فكالمثالين المذكورين و اما حدوثها فى محل القوة الارادية فكما ان انسانا دفع انسانا الى جهة او حجرا وقع على انسان فدفعه الى جهة ، ثم ان حدوثها فى محل القوة الارادية انما هو اذا كان ذو القوة الارادية متعلقا بالمادة حتى يكون القسر بالنسبة الى المادة لان المفارق ذاتا لكونه شاعرا عاقلا يقبل ما يرد اليه بالاختيار لو كان فيه قبول و استعداد له و لانه لا يقع فيه الحركة حتى يكون بالقسر او لا بالقسر فالقسر انما هو بالنسبة الى موضوع الحركة وهو لا يكون الا الجسم فالجسم له حرّكتان طبيعية وقسرية ، واما الحركة الارادية فهى انما باعتبار القوة المحركة لا باعتبار نفس الحركة فان حركة بدن الحيوان بارادته قسرية للبدن من حيث هو بدن وجسم اى موضوع للحركة كما ان سقوط الحيوان من شاطئ حركة طبيعية لبدنه ، والحاصل ان القوة المحركة اما طبيعية واما ارادية ، واما القسرية فهى تابعة لاحدهما تحدث فى الجسم بسبب الارادة او الطبيعة ، واما الحركة فباعتبار محلها اما طبيعية واما قسرية ، واما الارادية فهى باعتبار المحرك ، واما الميل الذى هو مبدء قريب للحركة فكالحركة وقدمضى بحثه فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف ، واما السكون ففسه على الحركة فى

ذلك كله ، ومراد المصنف بالكون ههنا جنس تلك الاربعة المذكورة فى صدر مبحث الاين ، وانما خصه الشارح كغيره بالحركة والسكون لان الاجتماع والافتراق يرجعان اليهما ، ومعنى الكلام ان الكون امامستند الى الطبيعة او الى الارادة او الى القوة القسرية المستندة الى احدهما .

قول الشارح : مستفادة من الخارج - اشارة الى استناد القوة القسرية الى احدى القوتين .

قول المصنف : عند مقارنة امر غير طبيعى - اى مقارنة الطبيعة لامر غير طبيعى ، وذلك الامر فى الحركة الاينية هو خروج الجسم عن مكانه الطبيعى ، وفى الكيفية خروجه عن كيفه الطبيعى ، وفى الكمية خروجه عن مقداره الطبيعى ، وفى الوضعية خروجه عن وضعه الطبيعى ، وفى الثلاثة الاولى يرجع الجسم الى مكانه الطبيعى و كيفه الطبيعى ومقداره الطبيعى بالحركة الاينية والكيفية والكمية كما مثل به الشارح ، و اما الخارج عن وضعه الطبيعى فيرجع اليه بالحركة الاينية لالوضعية فلذا ترك الشارح مثاله .

قول الشارح : يفتقر فى الردا اليه الى الانتقال - اى يفتقر الجسم فى رجوعه الى الامر الطبيعى الذى هو حصوله فى مكانه الطبيعى او وضعه الطبيعى او كنهه الطبيعى او كيفه الطبيعى الى الحركة .

قول المصنف : لترد الجسم اليه فيقف - اى انما يحصل الحركة الطبيعية عند تلك المقارنة لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعى فيقف الجسم عند حصول الغاية التى هى ذلك الامر الطبيعى الذى عبر عنه الشارح بالحالة الطبيعية .

قول الشارح : قيل لعدم الاختصاص الخ - اى قيل ليست غاية الحركة الطبيعية الهرب عن الحالة غير الطبيعية لان الحالة غير الطبيعية متعددة كثيرة ولا اختصاص للهرب عن بعضها دون بعض للترجيح بالامرجح ، وهذا التعليل ممنوع اذا المهروب عنه جميع الطرق غير الطبيعية فيختص الهارب بان يتحرك فى الطريق الطبيعى ، فالحق ان الغاية بالذات هى حصول الحالة الطبيعية والهرب عن الحالات

غير الطبيعية غاية بالعرض .

قوله: تطلب بالحركة عين ما هربت عنه - وتهرب بالحركة عن عين ما طلبته
فلا يكون الحركة الدورية طبيعية فهي اما ارادية كحركة الافلاك عند الفلاسفة
او قسرية كحركة الدولاب ، واسناد الطلب والهرب الى الحركة تجوز فان الطالب
والهارب هو المتحرك .

قوله : فلا يقال ان الطبيعة في منتصف الخ- اى فلا يقال ان المتحرك بالحركة
المستقيمة ايضا يطلب ما يهرب عنه ويهرب عما يطلبه لانه يطلب كل حد من الحدود
الوسطية في المسافة ويهرب عنه فهي ايضا لا تكون طبيعية ، لانا قلنا ان علة الحركة
الى نقطة غير علة الحركة عن تلك النقطة وبعبارة اخرى ان علة الطلب لحد غير
علة الهرب عنه فالطبيعة من حيث هي لا تطلب ذلك الحد ولا تهرب عنه بل هي
من حيث هي تطلب الوصول بمكانها الطبيعي ولا تهرب عنه ، بخلاف الحركة
الدورية فان فيها علة الطلب لنقطة عين علة الهرب عنها فلا تطلب نقطة في دور واحد
الا وتهرب عنها فلو كانت طبيعية لطلبت نقطة لم تهرب عنها

قول المصنف : وقرى بها مستند الى قوة الخ- اعلم ان القوة القسرية المحركة
بالمباشرة وان كانت مستفادة من الخارج لكنها ليست امرا خارجا مفارقا عن المقسور
بل تحدث فيه من الخارج والا لم تقع الحركة فيما لم يكن المفيد للقوة ملازما
للمتحرك ، ولا شبهة في ان المقسور يضعف قوته شيئا فشيئا حتى تنتفى و تستقر
الطبيعة على حالها ، ولا شبهة في ان في المقسور كالمتحرك بالطبع والارادة ميلا يحس
به الانسان اذا عارضه بشيء من بدنه ، ولكن الشبهة في ان تلك القوة المحركة
للمقسور بالمباشرة هل هي عين هذا الميل ام غيره فظاهر المصنف الاول و صريح
الشارح الثاني ، والحق مع المصنف لان البديهة تشهد بان القاسر لا يحدث في المقسور
قوتين بل بقوته يحدث فيه ميلا يتحرك به المقسور ، فقوة القاسر بمنزلة الطبيعة
تحدث ميلا في المقسور فيتحرك الا انها خارجة عن المتحرك والطبيعة داخلية فيه ،
ومراد المصنف بالقوة المستفادة هو الميل لاشيء آخر ، كما هو صريح كلام الشيخ

ابن سينا، على ما نقل عنه صاحب الشوارق حيث قال : لكننا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك والميل هو ما يحس بالحس اذا حوول ان يسكن الطبيعي بالقسر او القسري بالقسر الاخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التي تقبل شدة ونقصا فمرة تكون اشد ومرة تكون انقص ما لا يشك في وجوده في الجسم وان كان الجسم ساكنا بما قسرا انتهى .

قول الشارح : اما ان تكون مع ملازمة المحرك - للمتحرك كالجالس في السفينة ، والحجر الذي يجره انسان بحبل ، والطفل الذي يحمله انسان ، والثقل الذي يحمله حمال ، ولا قسر حقيقة في هذا القسم لان القاسر لا يحدث في المقسور قوة قسرية مستقلة ، بل المقسور يصير جزءا من القاسر يتحرك بحركته تبعاً وبالعرض **قوله :** قابلة للضعف بسبب الاهوار الخ - اي تلك القوة في المقسور تضعف شيئا فشيئا بسبب المعاق والخارجي و الطبيعة التي هي معاوقة من الداخل معا ، وقدمضى بيان هذا المطلب في المسألة الخامسة من مبحث الكيف ذيل قوله : ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة .

قوله : وعندي هنا اشكال فان الواحد الخ - توضيح الاشكال ان القوة المستفادة التي كانت اول حدوثها قوية واحدة بالشخص والواحد بالشخص الذي كان قويا ينعدم عند عروض الضعف اذ لو لم ينعدم لزم ان يكون القوى ضعيفا وهو محال ولو انعدم لزم انعدام الحركة من اول الامر لانعدام علتها فلا بد ان نلتزم بان ههنا شيئا يتجدد شخصا بعد شخص كل شخص اضعف مما قبله وهو الميل وله علة ثابتة الى نهاية الحركة هي تلك القوة المستفادة ، والجواب ان القوى ينعدم عند عروض الضعف من حيث وصف القوة لامن حيث ذاته لانه لا شيء من القوة والضعف بجزء ولا لازم لشيء حتى يستلزم زواله زوال الكل او الملزوم بل عرض يطرء ويزول ، مع ان تلك القوة المستفادة لو كانت باقية بحالها من اول الحركة الى آخرها فلا موجب لتضعف الميل شيئا فشيئا ، ولو قال : الموجب له مدافعة الطبيعة قلنا : فلتكن هي موجبة لتضعف تلك القوة من دون احتياج الى اثبات امر آخر مسمى بالميل .

قوله : ويتجدد الميول ما لم يحصل الخ - اشارة الى سبب انتفاء تلك القوة المستفادة التي تحدث الميول المتجددة على مذهب الشارح ، اى يتجدد الميول شخصا بعد شخص مادام لم يحصل للهواء تلبد اى تراكم وتصلب اى غلظة وتكاثف يمنع ذلك التلبد والتصلب عن نفوذ الجسم وحر كته فينتفى الميل فتنفى تلك القوة بالكلية ، وفيه ان الجسم يخزق الهواء لانه يدفعه ليتراكم ، والسبب لضعف القوة اى الميل وانتفاءها مدافعة الطبيعة لها ومغلوبيتها شيئا فشيئا .

قول المصنف : وطبعى السكون الخ - لم يتعرض لقسرى السكون لعدم البحث والخلاف فيه ، ولا الارادى الحركة والسكون اذ بحث الارادة فى مبحث الكيف وبحث الفعل الارادى ومباديه فى المسألة العاشرة وما بعدها فى الفصل الثالث من المقصد الاول يغنى عن البحث فيهما ههنا .

قوله : وتعرض البساطة و مقابلها - قدمر فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف عند قول الشارح : واختلف ابو على وابوهاشم ما يناسب هذا المطلب

قول الشارح : فى محل متحرك بالعرض - اى فى محل متحرك تكون حر كته بالنسبة الى النملة بالعرض .

قوله : ان المعنى الذى جعل علة - هذا المعنى هو الكائنية فان قوما من المعتزلة علموا الكون فى المكان بها

المسألة السادسة

(فى الخامس من الافراض التسعة وهو المنى)

قول المصنف : الخامس المنى - ذكر فى سائر الشروح متى بلا الف ولام والصحيح مع الالف واللام كالآين فى جميع الشروح لانه لم يستعمل فى الكلام ههنا ظرفا ، بل اسم للمقولة .

قوله : وهو النسبة الى الزمان الخ - اعلم ان الحوادث الواقعة فى الزمان على ثلاثة اقسام : الاول ما يحصل فى الان دون الزمان كحصول المتحرك فى كل حد

من الحدود المتوسطة بين المبدء والمنتهى ، الثانى ما يحصل فى الزمان تدريجا بحيث لا يمكن ان يبقى شىء منه فى امتداد الزمان كالحركة والتكلم ، الثالث ما يحصل فى الزمان باقيا بحيث يمضى عليه زمان وهو باق بذاته ككثير من الاشياء .

قول الشارح : ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين - اى يحصل لها اجزاء متصفة بالتقدم والتأخر باعتبار المسافة وباعتبار الزمان .

قول المصنف : وبالعرض لمعروضها - اى لمعروض المتغيرات .

قول الشارح : قدينا فيما تقدم - فى المسألة السادسة من الفصل الثالث

المسألة السابعة

(فى السادس من الاعراض التسعة وهو الوضع)

قول الشارح : دون الوحدة - فانها لاتقبل الاشارة سواء عرضت على المفارق اوالمقارن

قوله : وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه - اى الامور التى ليست باجزاء له ، وهذه النسبة تكون للجسم المحيط على الاطلاق كالملك الاعلى الى الامور المحاطة له ، والمجسم المحاط على الاطلاق كالارض الى الامور المحيطة به، ولما بينهما الى الامور المحيطة والمحاطة معا

قوله : كان الانتكاس قياما - وليس كذلك بل هو وضع آخر لان نسبة اجزاء الانسان المنتكس الى الامور الخارجة غير نسبة اجزاء الانسان القائم اليها **قوله :** فان الانتصاب والانتكاس قديقبلان الخ - فان القائم على رجليه اشد انتصابا من المتكى على العصا ، وان الذى يضع رأسه على الارض ورجلاه فى الهواء اشد انتكاسا من الذى يغوص فى الماء من رأسه .

المسألة الثامنة

(فى السابع من الاعراض التسعة وهو الملك)

قول المصنف : السابع الملك الخ - ويقال له الجدة وله ايضا ، اعلم ان التملك هو واجدية شىء لشىء حقيقة او اعتبارا وهذه الواجدية نسبة بين الشئيين فاضافة

النسبة الى التملك في كلام المصنف بيانية ، وهذا المعنى مغاير للمعنى الذى نقله الشارح عن الشيخ ابي على بن سيناء لاسيما بالنظر الى متفاهم العرف فان المتبادر من التملك عندهم هو تلك الواجدية بحيث يكون الواجد ذا شعور يتمكن من التصرف فيما هو واجد له ، وانى لم اجد فى كتب القوم معنى مصطلحا للتملك حتى نتكلم عليه .

المقالة التاسعة

(فى الثامن والتاسع من الاغراض التسعة وهما ان بفعل وان بفعل)

قول الشارح : فى متولة الفعل والانفعال - ذكرهما معا لانهما متلازمان

متضايقان لا يتحقق احدهما من دون الآخر

قوله: وهما عبارتان عن تأثير الشئ - اعلم ان التأثير هو اليجاد وهو اما لافى زمان واما فى زمان ، وما فى الزمان اما دفعى واما تدريجى وكذا التأثير والفعل عند القوم عبارة عن اليجاد واعطاء الاثر تدريجا وشئاً شيئاً والانفعال عبارة عن قبول الاثر كذا لك كحال النار والماء فى التسخين والتسخن ، فلذا قالوا : فى تفسير ان يفعل هو تأثير الشئ، فى غيره على اتصال غير قار وان يتفعل هو تأثير الشئ عن غيره على اتصال غير قار ، فمادام الشئ يؤثر ولم يستقر الاثر على حد يطلق على التأثير ان يفعل وعلى التأثير ان يتفعل لان هيئة المضارع تدل على حال الصدور والقبول، واذا استقر الاثر وتم الصدور والقبول يطلق عليهما الفعل والانفعال ، ثم الاثر الحاصل مطلقا سواء كان حين الحصول او حين الاستقرار نسبة الى المؤثر فبهذا الاعتبار يقال له الفعل ونسبة الى المتأثر فبهذا الاعتبار يقال له الانفعال ، وقد مر فى ذيل قول الشارح : وفيه نظر لان المادة الخ فى المسألة الثالثة من الفصل الثانى ما يناسب ما هنا .

بعون الله وقضله ورحمته تم الجزء الاول فى الامور العامة والطبيعات و باذنه وتوفيقه يتلوه الجزء الثانى انشاء الله فى الاهيات ووقع الفراغ من التأليف يوم الجمعة رابع رجب المرجب سنة ١٣٨٠ الهجرية القمرية والحمد لله اولا و اخر اوظاهر اوباطنا وصلى الله على محمد و اهل بيته الاطهار الابرار .

الصفحة	السطر	خطاء	صواب
٦٥	١٢	لو كانوا	لو كان
٧٨	٨	النقدير	التقدير
٩٦	١٣	ذهنية	ذهنية
١٢٨	١١	والحقيقة	والحقيقة كما
١٤٠	—	الفصل الاول	الفصل الثاني
١٤٤	—	الفصل الاول	الفصل الثاني
١٧٠	٧	الذى	الذى هو
٢٠١	١٠	وارد	وارد ايضاً
٢٢٢	٤	اشياء آخر	اشياء أُخر
٢٢٤	١٤	ثم المقصد	تم المقصد
٢٢٣	٩	اسماء الستة	الاسماء الستة
٢٥٢	١	الا لفضاء	الا الفضاء
٢٦١	١١	لما مر	لما مر من
٢٧٢	١٨	لانتجرى	لانتجرى
٢٨٩	٥	الاستداد	الاستعداد
٣٠٧	٢٣	عليه موضوع	على موضوع
٣١٤	٤	اية التباعد	غاية التباعد
٣١٦	٧	الطبيعى	طبيعى
٣٦٣	١٩	ولا لم	والا لم
٣٦٤	١١	من الالتداد	من ان الالتداد
٣٦٧	٧	حشمة	حشمة
٣٨٥	٤	والشكرة	والكثرة
٣٩٥	٧	الحصرل	الحصول

توضيح المبراد

تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد

المعلم العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي

رحمة الله تعالى ،

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الثاني

حقوق الطبع للمؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين

المقصد الثالث

(في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره)

الفصل الاول

(في وجوده تعالى)

قول المصنف رحمه الله : في اثبات الصانع - ان المصنف عنون اثبات الصانع وبرهن على موجود واجب الوجود ، فان سألت كيف ذلك مع ان الموجود سواء كان واجباً او ممكناً لا يثبت انه صانع الا بعد اثبات الحياة والقدرة والعلم والارادة له ، فاثبات موجود واجب الوجود لا يستلزم اثبات انه صانع مع انه بصدد اثبات الصانع -

قلت : هذا الايراد انما يتوجه لو كان المصنف بصدد اثبات الصانع في الفصل

الاول ، وليس كذلك، بل المقصد كافل لاثبات الصانع باثبات وجوده فى الفصل الاول
واثبات صفاته اللازمة له فى الفصل الثانى
فان قلت: لم قال كذلك؟ و لم يقل فى اثبات واجب الوجود كما فعل الحكماء
حتى يتوهم هذا الايراد .

قلت: ان المصنف مشى فى هذا الكتاب ممشى المتكلمين، وانهم اتوا بهذا العنوان
فى مبحث اثبات المبدء الاول كما ان المشائين عنونوا البحث بواجب الوجود،
والاشراقى بنور الانوار، والعرفاء بالوجود المطلق، وكل الى ذاك الجمال يشير
والمتكلمون انما عدلوا عن اطلاق واجب الوجود عليه تعالى لتوقيفية اسمائه تعالى
وسياتى الكلام فى ذلك انشاء الله تعالى .

ثم ان صاحب الشوارق قال: ان المصنف انما عدل من عنوان واجب الوجود الى
عنوان الصانع للاشارة الى انه انما يمكن الاستدلال عليه تعالى من سبيل النظر فى معلولاته
التي هى مصنوعاته على طريقة الان التي انما تفيد وجود العلة من حيث هى علة وصانع
لامن حيث ذاتها دون اللم الذى هو الاستدلال من العلة على المعلول حيث لا علة له تعالى.
اقول : سياتى عن قريب بيان ان هذا الاستدلال فى كلام المصنف ليس انيا
ولالميا ولا من سبيل النظر فى معلولاته ومصنوعاته، بل سبيله النظر الى الوجود
من حيث هو موجود مع قطع النظر عن خصوصية الوجوب والامكان والعلية والمعلولية
والقدم والحدوث وغيرها .

والعجب انه بعد سطور قال : الثالث منهج الحكماء الالهيين و هو النظر
فى الوجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثاً او قديماً متحركاً او غير
متحرك الى غير ذلك على ما هو موضوع العلم الالاهى.

وقد قيل : انما عدل منه اليه لانه اذا قيل فى اثبات واجب الوجود صارت
المسألة حيثئذ ضرورة لان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا يحتاج
الى الاثبات .

وقال صاحب الشوارق : ذلك ليس بحق لان المسألة ليست هى ان الواجب

الوجود موجود ، بل هي ان من الوجود ما هو واجب وجوده ، وهي راجعة الى ان لهذا العنوان فرداً ولهذا المفروض حقيقة .

اقول : لا فرق بين التعبيرين لان مرجع قولنا : الواجب الوجود موجود ان المعنون بوجوب الوجود موجود في الخارج .

والحق ان معرفة المبدء ضرورية فطرية باى عنوان اشير اليه ، وكل ما استدل عليه تنبيه على المغفول عنه .

وقد ورد في الاخبار عن ائمتنا الاطهار صلوات الله عليهم ان الله عز وجل لا يعرف الا به ولا واسطة لمعرفته ، بل هو الدال بذاته على ذاته ، وذلك لان الامر الفطرى لا يتصور له واسطة ، ولا شيء اعرف عند ذى الفطرة منه ، وهذه المعرفة كمعرفة الشيء بنفسه ، فتدبر ، ولا تغفل ، فان لهذا الكلام غوراً غائراً .

ان قلت : كيف تنفى الواسطة ؟ و في احاديثهم عليهم السلام : بنا عرف الله ، وهل معنى هذا الا انهم عاينهم السلام واسطة بينه وبين خلقه في معرفته ؟ .

قلت : انهم عليهم السلام واسطة بمعنى ان لا امر من الله عز وجل يتنزل الى الخلق الا بهم ، ولا امر من الخلق يصعد اليه تعالى الا بهم ، ومعرفته تعالى منه ، والتي نفيناها هي ما باصطلاح اهل الميزان ، وهو ما عند المستدل من علم بشيء يوجب العلم بما ليس عنده عامه ، فان معرفة الوجود بمبدئه لا تعزب عنه حتى يحتاج لحصولها الى شيء آخر ، وهذا لا ينافي ان يكون الوجود المعرفة في العارف واسطة كوجود نفس العارف ، فيوجد فيه المعرفة لا بواسطة ما عنده من الصور والمقدمات العلمية ، ولذلك ورد في الاخبار ان معرفته تعالى من صنعه لا من صنع العبد ، فتدبر .

قول المصنف : وصفاته - عطف على الصانع ، اى فى اثبات انه مسلوب عنه صفات وثابت له صفات ، فلا يرد ان الصفات السلبية لامعنى لاثباتها ، ويمكن عطفه على اثبات ، وهكذا عطف آثاره .

قول المصنف : الموجود ان كان واجبا الخ - تقرير هذا البرهان على وجه ابسط : ان ما به شهدنا موجود ، والموجود اما واجب واما ممكن ، فما به شهدنا

اما واجب واما ممكن ، فهو ان كان واجباً فهو المطلوب ، وان كان ممكناً استلزم الواجب الوجود بدءاً وبقاءً لان الممكن لن يتحقق من دون الواجب الا على تصور الدور او التسلسل بان يفرض ممكنات بعضها يكون علة لبعض وبالعكس ، او يفرض سلسلة غير متناهية من الممكنات يكون كل سابق فى السلسلة علة للاحقه، ولا تنتهى الى سابق لا يكون لاحقاً ، وكلاهما اى تحقق الممكن على سبيل الدور او التسلسل باطل كتحققه بنفسه ، فالممكن لا يتحقق الا بالواجب وهو المطلوب .

اقول: هذا البرهان يشتمل على مقدمات ، لا بأس بالتكلم فيها تذكراً للفكر وتشجيعاً للاذهان، وقدمنا اكثرها فى الجزء الاول .

الاولى انما بمشهدنا موجود، وهذه ضرورة بديهية فى غاية البدهة ، لا حاجة الى التكلم فيها ، الا ان قوماً من الناس فى قديم الزمان يقال لهم السوفسطائية ولعل فى الناس مابقى منهم كانوا ينكرون هذه المقدمة لانكارهم كل شىء حتى المحسوسات والبيديات ، وليس للمعاقل ان يكلمهم اويكالمهم اويتكلم فيهم .

قال عمر بن محمد النسفى الاشعري فى كتابه (العقائد النسفية) : قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية ، والمصنف رحمه الله ذكر فى المقدمة الاولى من تلخيص المحصل انهم طوائف ثلاث .

الثانية ان الموجود اما واجب واما ممكن اذ قسمة ما يقع فى التصور وينسب الى الوجود حاصرة فى الثلاثة لانه اما له ضرورة الوجود اولاً ، والثانى اما له ضرورة عدم اولاً ، وما له ضرورة عدم لا يوجد فى الخارج ابداً ، فما هو الموجود فيه اما الذى له ضرورة الوجود و اما الذى ليس له ضرورة من الضرورتين ، والاول هو الواجب ، والثانى هو الممكن .

الثالثة انه لا يمكن ان يوجد الممكن بنفسه ، ولا يترجح وجوده او عدمه بذاته بل يحتاج فى كل منهما الى امر خارج عن ذاته وهذه المقدمة هى المسألة الحادية و الثلاثون من الفصل الاول من المقصد الاول .

الرابعة انه لا يمكن ان يبقى الممكن من دون علمه ، فكما يحتاج فى بدء

وجوده الى امر خارج عن ذاته هو الواجب لا يستغنى بعد حدوثه عنه لان علة حاجة الممكن الى العلة هي الامكان وهو لا يتفك عن ذات الممكن ابداً، وهذه القضايا قد اثبتت في المسألة التاسعة والعشرين والحادية والثلاثين والرابعة والاربعين .

الخامسة انه لا يمكن ان يوجد الممكن على سبيل الدور، و بطلان الدور بديهي ، قد مر في آخر المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وما احتج به على فساد كذا في اربعين الرازي وغيره تشريح للمطلب البديهي لانه استدلال .

السادسة انه لا يمكن ان يوجد الممكن على سبيل التسلسل، وقدم بيان بطلان التسلسل في المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول، ولكن لا بأس بذكر ما يكون مذكراً و متمماً لذلك المبحث .

فاقول : ان التسلسل هو كون سلسلة من الاشياء بحيث يكون كل واحد منها معلولاً لسابقه و علة للاحقه لا الى نهاية تكون هي علة غير معلولة سواء كان في كل مرتبة من مراتب السلسلة موجود واحد او موجودات كثيرة . يكون مجموعها علة لما بعدها او معلولاً لما قبلها .

وقد استدلل على بطلان ذلك بوجوه كثيرة، احسنها وانسبها بما نحن فيه هو الوجه الاول المذكور في مبحثه الذي قال صاحب الشوارق هو وجه مشهور عن المصنف مخترع له .

و توضيحه ان كل ما يكون معلولاً سواء كان علة لغيره او لا ممكن ، والممكن هو الذي لا يجب بنفسه بل يجب بغيره ، ولا يجب بغيره الا بعد امتناع جميع انحاء العدم عليه وسد جميع طرق العدم اليه من جانب ذلك الغير، فلو كان ذلك الغير ممكناً لم يتيسر له سد جميع طرق العدم الى معلوله لان من الاعدام التي تتوجه الى هذا الممكن المعلول عدم علة لان عدم العلة يسرى الى المعلول، ولا يتيسر لهذه العلة المفروض انها ممكنة سد عدم نفسها بنفسها، بل بعلة لها لانه لو تيسر ذلك اها بذاتها لم تكن ممكنة وهذا خلف، وكذا الكلام في علة هذه العلة، وهكذا، فاما ان تنتهي السلسلة الى ما

ينسد جميع طرق العدم اليه بنفسه اولاً ، والاوّل هو المطلوب ، والثانى يستلزم امتناع تحقيق تلك السلسلة المفروض وجودها لان كل واحد منها لا يتيسر له سد تطرّق العدم اليه لابتغى ولا بغيره لان غيره كمثله ، وهذا معنى قوله تعالى الله خالق كل شيء ومعنى قولهم : لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى ، اى لا يتيسر النّاتر لشيء مالم ينته الى تأثيره تعالى ، والى هذا المعنى اشار بهمنيار فى التحصيل بقوله : فان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برىء من كل وجه عن معنى ما بالقوة ، وهذا هو صفة الاول لاغير .

السابعة انه لا يمكن ان يكون الممكن علة لنفسه ، وهذا بديهي ، ينبه عليه بانه يستلزم ان يكون الشيء موجوداً قبل وجوده ، وهذا معنى تقدم الشيء على نفسه ، على ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون علة ومعلولاً من جهة واحدة وهذه المقدمة تندرج تحت هذه القاعدة .

قال الشيخ ابن سينا فى الفصل العاشر من النمط الرابع من الاشارات . ماحقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن .

ثم ان الفرق بين هذه المقدمة والمقدمة الثالثة ان فى هذه يفرض للممكن علة هى نفسه ، وفى تلك يفرض تحقيق الممكن من دون استناد الى علة سواء كانت نفسه او غيره .

الثامنة ان الشيء اما موجود بنفسه واما موجود لا بنفسه ، لا يمكن فى العقول فرض قسم ثالث ، والقسم الاول لا يحتاج الى العلة ، والقسم الثانى يحتاج اليها ، وعلته اما موجود مثله محتاج الى العلة غير منته الى الموجود بنفسه او معلوله او نفسه او موجود بنفسه بالواسطة او بلا واسطة ، لا يمكن فى العقول فرض قسم خامس لان علة الشيء اما نفسه او غيره ، والثانى اما معلوله او غيره ، والثانى اما موجود مثله محتاج الى العلة غير منته الى الموجود بنفسه او انه ليس كذلك ، والثانى موجود بنفسه او منته اليه ، فلما ثبت فى المقدمة الخامسة والسادسة والسابعة ابطال الاول

والثاني والثالث بقى الرابع صحيحاً معقولاً ، فما لا يكون موجوداً بنفسه يحتاج فى وجوده الى ما هو موجود بنفسه بدءاً وبقاءً بمقتضى هذه المقدمات الثمان .

ثم ان انقسام الموجود الى الواجب الفنى عن العلة والممكن المحتاج اليها و امتناع تحقق الممكن من دون الواجب يدفع ما فى اذهان بعض العوام فى قديم الزمان كما ورد فى بعض الآثار و فى هذا الاوان كما يظهر من سؤالهم من ان كل موجود له علة وموجد ، والله تعالى موجود فما علة وموجد ؟

ثم اعلم ان هذه المقدمات حتى مسألة بطلان التسلسل على الوجه الذى ذكرناه كنفس المطلوب بديهية لا تحتاج الى الاستدلال بعد تصور جميع الاطراف حق التصور الا ان القوم قد اطالوا الكلام والنقض والابرام فى اكثرها والسرفى ذلك ان البديهى حيث هو مستغن عن الدليل يذكر غالباً فيما هو صورة دليل له مقدمات منبهة من دون رعاية شرائط القياسات فيها ، فيتسع المجال للجدال المعاند ، فيأتى على المستدل بنقوض ومناقضات وشكوك ومعارضات ، فيفتح باب الجدل ويطول ذيل الالزام والسؤال ، و ربما يصرف ساعات بل ايام وشهور من العمر فى مسألة بديهية ، ويسود اوراق فى تحريرها وذكر ذيولها وما قيل فيها ، بل ربما يؤلف فيها رسالة ككثير من المسائل الكلامية والاصولية ، وذلك لان المراءى والجدال داء قلما يسلم منه ابناء آدم على نبينا وآله و عليه السلام ، شفانا الله تعالى منه برحمته ولطفه وكرامته .

قول الشارح رحمه الله تعالى : وبيان افعاله وآثاره - اى بيان ما يجوز عليه من الافعال وما لا يجوز .

قول الشارح : وهو استدلال لمى - قدم فى المسألة التاسعة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول ان الحد الاوسط فى القياس اذا كان علة لثبوت الاكبر للاصغر فى الواقع كما كان علة له فى الذهن فهو برهان لمى ، والاسواء كان الامر بالعكس اى يكون ثبوت الاكبر للاصغر علة للاوسط او كان كلاهما معلولين لامر ثالث فهو برهان انى ، ويختص باسم الدليل .

اذا تذكرت ذلك فليس هذا الاستدلال لمياً ولا انياً اذ ليس فيه اصغر واوسط و

أكبر متغايرة على نحو القياسات الاقتراعية ولا فيه مقدم وتال متغايران على نحو القياسات الاستثنائية لان المذكور فيه انما هو ما بمشهدنا، الموجود، ممكن الوجود، واجب الوجود، وكل ذلك عبارة عن الموجود لا غير، فليس في المقام اوسط غير الاصغر والا كبر حتى يستدل به عليه، فليس هذا دليلاً ولا برهاناً على اصطلاح علم الميزان، نعم اذا استدل بالواجب الوجود على صفاته وآثاره لكان برهاناً لمياً كما يجيء في كلام الشيخ عن قريب ان طريقة الصديقين انهم يستشهدون به لاعليه، اي يستشهدون بالواجب الوجود على غيره لاعليه بغيره، والمصنف رحمه الله تعالى سلك هذا المسلك في كتابه اذ هو استدل بوجوب وجوده على صفاته، فلانحتاج في هذا الاستدلال الى النظر في شيء الا الوجود اي الموجود من حيث هو موجود وانهم ممكن او واجب.

قال الشيخ الرئيس في كتاب المبدء والمعاد بعد الفراغ من تقرير هذا المنهج: انا اثبتنا الواجب الوجود لامن جهة افعاله ولامن جهة حر كته، فلم يكن القياس (اي هذا القياس) دليلاً ولا ايضاً برهاناً محضاً، فالاول ليس عليه برهان محض، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود انه يقتضي واجباً الخ.

اقول: فالشارح انما اطلق عليه الاستدلال اللمى اي البرهان لانه يشبه به كما وقع في كلام الشيخ.

وقال صاحب الشوارق: ان وجه كون هذا الطريق اشبه بالبرهان اي اللمى هو ما اشار اليه الشيخ من ان الواجب وان لم يفعل شيئاً ولم يظهر منه اثر يمكن بهذا القياس ان يثبت وذلك لان القياسات الانية انما تكون من الافعال والاثار بخلاف اللمية، فهذا الطريق لكونه لامن جهة الاثار يشبه اللم، ومن جهة انه ليس من العلة ليس به.

والعجب من شهرستاني حيث ان ذكر في الجزء الثاني من كتاب الملل والنحل في الباب الثاني في الفصل الرابع في المسألة السادسة: ان اثبات واجب الوجود ليس يمكن الا برهان ان، ثم ذكر ما ذكره الشيخ في الاشارات من الاستدلال المذكور.

وقال الشيخ في آخر النمط الرابع من الاشارات: تأمل كيف لم يحتج ببياننا

لثبوت الاول و وحدانيته وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه، لكن هذا الباب اوثق واشرف، اى اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود، والى مثل هذا اشير فى الكتاب الكريم : سريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، اقول : ان هذا حكم لقوم، ثم يقول : اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد، اقول : ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لاعليه، انتهى .

ثم تبعه غيره من بعده فى تسمية هذه الحجة بطريقة الصديقين، لكن المولى صدرا قال فى اوّل الاهيات الاسفار : ان هذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين، وليس بذاك كما زعم لان هناك (اى منهج الصديقين) يكون النظر الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر فى مفهوم الوجود، وحاصله ان النظر فى مفهوم الوجود والموجودية يعطى انه لا يمكن تحقيقه الا بالواجب اذ لو انحصر الوجود فى الممكن لم يتحقق موجودا صلا انتهى كلامه، وذكر منهجا آخر سماه منهج الصديقين .

اقول : ليس الامر كما قال لان النظر فى مفهوم الوجود من حيث هو مفهوم حاصل فى الذهن كيف يعطى انه لا يمكن تحقيقه الا بالواجب من دون الانتقال من المفهوم الى الحقيقة، فحقيقة الوجود لا بد ان تكون ملحوظة فى هذا الحكم كما هو مصرح به فى البيانات التى ذكرناها والكلمات التى نقلناها، بل الحق ان هذا الحكم الفطرى ليس الا لاحتفاف حقيقة الوجود بشرائى كل موجود .

و سمي صاحب الشوارق والشارح الاسفراينى والحكيم السبزواري هذا المنهج بمنهج الالهيين .

قال صاحب الشوارق : واعلم ان هذا المنهج اعنى منهج الالهيين هو اوثق المناهج واقواها واتمها واهديها واقلها مؤونة واكثرها معونة، ويشبه ان يكون طريق الصديقين الذين هم يستشهدون بالحق لاعليه لكونه نظرا فى الوجود وهو عين حقيقته تعالى، فيغنى

غناء البراهين اللمية ، ويمكن الوصول الى معرفته تعالى وان لم ينظر الى موجود بالفعل بعد ما فرض امكان وجوده .

قول انشراح : و المتكلمون سلكوا طريقاً آخر الخ - ان المسالك فى اثبات الصانع ثلاثة .

مسلك الالهيين ، و هو النظر فى الوجود من حيث هو موجود على مامر تقريره .

ومسلك المتكلمين وهو النظر فى الموجود من حيث هو حادث ، فيقال : العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث ، ثم يقال : و كل حادث له محدث فللعالم محدث ، ومحدث العالم لا يكون حادثاً اذ لو كان حادثاً يحتاج الى محدث آخر ، وهكذا الى ان ينتهى الى محدث غير حادث دفعاً للدور والتسلسل ، وهذا المسلك كما اشار اليه الشارح قاصر عن افادة المطلوب ، ولا يتم الا بان يقال : فان ذلك المحدث الغير الحادث ان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً استلزم الواجب لان غير الحادث لا يمتنع ان يكون قديماً ممكناً على طريقة الحكماء ، والقديم الممكن يحتاج الى المؤثر لان علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان فقط عند الحكماء ، نعم مسلكهم يتم على مبناهم من علية الحدوث للحاجة الى المؤثر ، ولكن قد ابطال هذا المبنى فى المسألة التاسعة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، فالحق الاحق بالذكر مسلك الالهيين المتفق عليه الكل فى مقدماته .

و مسلك الطبيعيين ، وهو النظر فى الموجود من حيث هو جسم ومتحرك يحتاج الى محرك ، فلا بد من الانتهاء الى محرك غير متحرك ، وقد ينظرون فيه من حيث هو مركب يحتاج الى بسيط ، و قد ينظرون فيه من حيث ان الاجسام كلها مشتركة فى الجسمية و كل منها يختص بحقيقة غير الجسمية ولا بد للاختصاص من علة لامتناع الترجيح من غير مرجح ، وعلة الترجيح ليست الجسمية المشتركة ولا تلك الخصوصية فهى خارجة عن الاجسام ، ولكن هذا المسلك ايضا لا يتم الا بالتمشى على مسلك الالهيين كما هو ظاهر .

الفصل الثاني

فى اثبات صفاته تعالى

المسألة الاولى

(فى انه تعالى قادر مختار)

قول الشارح: فى انه تعالى قادر مختار - اعلم ان الحكماء والمتكلمين بعد اتفاقهم على انه تعالى قادر اختلفوا فى الايجاب والاختيار ، ولذلك اختلفوا فى تفسير القدرة فى هذا المبحث .

فقال المتكلمون : ان قدرته تعالى هى ان يصح منه ايجاد العالم وتركه ، لا الايجاد واجب ولا الترك ممتنع نظرا اليه تعالى .

وقال الحكماء : ان العالم على النظام الواقع من لوازم ذات الحق تعالى يستحيل ان ينفك عنه لان ذاته كافية فى فعل العالم الذى هو جوده وفيضه تعالى ، ولا يتوقف على حصول شرط ولا زوال مانع على ما فصل فى كتبهم ، ولذلك لم يرتضوا بالتفسير المتقدم فقالوا : ان قدرته تعالى هى كونه تعالى بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل .

وتفسير القدرة بمفهوم هاتين الشرطيتين لم يذكره المتكلمون ايضا لانهم قالوا انه تعالى شاء ففعل ولم يشأ فلم يفعل . اى لا مقدم الشرطية الاولى واجب صدقه وتحققه ليجب تاليه ، ولا مقدم الثانية ممتنع الصدق ليمتنع تاليه : خلافاً للحكماء حيث قالوا : انه واجب الصدق ازلا وبدا لان مشيئته ذاتية فتاليه ايضا كذلك ولازم ذلك ان يكون مقدم الثانية ممتنع الصدق وكذلك تاليه .

. ولاجل ان الحكماء قالوا : ان العالم من لوازم ذات الحق تعالى و يستحيل انفكاكه عنه عُرِفوا عند المتكلمين بانهم قائلون بالايجاب منكرون لقدرة الحق تعالى واختياره لان لزوم الاثر ووجوبه ينافى اختيار المؤثر، والاختيار لازم القدرة .

ثم انه من الظاهر الذى لا يخفى على احد ان الحكماء لم يقولوا : ان استحالة انفكاك العالم عن ذات الحق كاستحالة انفكاك الاثار عن الاشياء الطبيعية لانهم قائلون بالعلم والمشية للحق تعالى دون الطبائع ، فليس تمثيل بعض المصنفين من المتكلمين للمقام بالنار والاحراق فى محله؛ ولاجل ذلك صرح بعض الاكابر كالحكيم السبزواري رحمه الله فى منظومته بان مرادهم هو ان الحق تعالى موجب بكسر الجيم اى موجب لفعله بعلمه ومشيته اللذين هما عين ذاته تعالى لانه موجب بفتح الجيم فى فعله واثره كالنار الا ان يقال : ان وجه التمثيل و مناط الايجاب اى الموجبية بفتح الجيم هو لزوم الاثر للمؤثر وامتناع انفكاكه عنه سواء كان المؤثر عالماً شاعراً باثره ام لا ، و هذا هو المتنازع فيه .

نقد و تنبيه

اعام ان الصحة الماخوذة فى تعريف المتكلمين هى الخامسة من اقسام الامكان المذكورة فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المتصدي الاول، وقد قلنا هناك : ان ذلك الامكان هو مناط قدرة الفاعل ، وانه هو الامكان الذاتى للآثر باعتبار صدوره عن المؤثر ، و هو المسمى بالامكان الصدورى فلو كان الآثر باعتبار صدوره واجباً كالحرارة من النار فهو الوجوب الصدورى ، او مستنعاً كالحرارة من ذات الماء فهو الامتناع الصدورى وانما قلنا : ان الصحة الماخوذة فى التعريف هى ذلك الامكان لا الامكان الذاتى لانها لو كانت ذلك لكان كل ذى طبيعة كالنار والماء قادرا لان الاثر الصادر منه ممكن نظرا الى ذاته ولكن لفظة مند فى التعريف لغوا بل مصرة .

و حيث ان الحكماء لا يرون العالم ممكناً باعتبار صدوره عن الحق تعالى

لم يذكروا تعريف المتكلمين لان العالم باعتبار صدور عنه تعالى واجب عندهم وان كان ممكنا نظرا الى ذاته .

اذا تحققت ذلك فاعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في تلخيص المحصل من قوله : اعلم ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر ؛ وهذه الصحة هي القدرة ، والفلاسفة لا ينكرون ذلك ، وكذا ما ذكره صاحب الشوارق رحمه الله تعالى من قوله : واما القدرة بمعنى كونه تعالى بحيث يصح منه فعل العالم و تركه بالنظر الى ذاته تعالى او بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين لا يوافق ما ذكر في كتب الفريقين ولا قول المصنف نفسه في تلخيص المحصل في آخر المسالة الاولى من مبحث خواص القديم والمحدث حيث قال : اختلفوا ايضا في معنى الاختيار فان الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ، لكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به ، وذلك انهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائما ، والمتكلمون يتفون دوام الصدور عنه ، ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته و ارادته ، وينفى بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا ، ويقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح انتهى .

والحاصل ان من نظر في كلمات الفريقين لا يرتاب في ان الفلاسفة يقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالى على النظام العالى والمعلولى المذكور في كتبهم لانه تعالى تام الفاعلية وتخلف الاثر وامكان صدوره عن الفاعل التام ممتنع ، ولازم ذلك ازالة العالم وابديته ، وامتناع الفناء عليه ، وامتناع التغير و التحول فيه عما هو عليه الا ما يقع تحت الحركة والزمان من الماديات ، وامتناع انتهاء وجود ما هو مقتضى العقل العاشر او ارباب الانواع من الانواع الكائنة الفاسدة فى عالم المادة ، وامتناع الدار الاخرة على النحو الذى ورد فى كلمات الوحي ، و امتناع بعض المعجزات المنقولة عن نبينا صلى الله عليه وآله والانبياء السالفين سلام الله عليهم اجمعين ، وامتناع المحو والاثبات عن الواح السماوية الملكوتية ، وامتناع الموت على الملائكة الذين يقول الحكماء انهم هم العقول الكلية التى اثبتناها ، وامتناع وجود الجنة ودخول عباد الله فيها فى خارج

هذا العالم، وامتناع انكشاف الشمس والقمر من دون حيلة الارض، وغير ذلك من الامور التي التزموا عند البحث عنها بامتناعها او وجوبها من حيث صدورها عنه تعالى والقول بذلك حكم بعجزه تعالى عن هذه الامور لان مناط القدرة والاختيار كما قلنا هو امكان الاثر من حيث الصدور؛ وعلم الفاعل بالاثـر و ارادته التي هي عين علمه على مذهب الحكماء لا يصح الاختيار.

فالقول بان الله تعالى قادر بمعنى انه عالم ومريد بالارادة الذاتية لاثـره الذي يجب عنه وجوده ويمتنع عدمه انكار لقدـرته وان كان في ظاهر اللفظ اعترافا بذلك. و تفسير القدرة بمفهوم الشرطيتين تمويه للامر لئلا يصيبهم رمى التكفير و التلحيد من اهل الملة لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية، ليس بازائه في الخارج شيء لينطبق عليه، و القدرة للواجب او الممكن حقيقة خارجية، فلا بد ان تفسر بما ينطبق على الحقيقة الخارجية كما ان تفسير المتكلمين ايضا مخدوش من هذه الجهة لان الامكان من الامور الاعتبارية.

و بالجملة ان الفلسفي يقول: ان كل موجود ليس واقعا في جوف فلك القمر من الافلاك والكواكب والملائكة والعقول المجردة والتفوس الكلية وغيرها يتناول في قبال الرب جل وعلا ويقول له: انا وان كنت من حيث الوجود منك وانت اصلي فيه لكني متحصن في حصن الوجوب، قائم في مقام الامن من ارادتك لافئائي وازالتي عن مقامي، واجد لما تصف نفسك به من ازلية الكون و امتناع الفناء لان في فئائي فئائك وفي ازالتي عن مقامي زوالك وانت لا بد لك في شئوك مني، ولا يستقر امرك دوني تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

تحقيق و تتميم

القدرة هي قوة بها يكون للفاعل سلطان على فعله ايجاداً و اعداماً طبقاً لـعلمه وهي فيه تعالى عين ذاته، وفيها كيفية قائمة بالنفس تختلف من حيث ظهور اثارها باختلاف الالات الداخلية والخارجية، وقد مر البحث فيها في الفصل الخامس من المقصد الثاني في مبحث الكيفيات النفسانية.

واما الاختيار فهو لازم القدرة ، بل عينها ، وهو بحسب المفهوم ما يقتضى تساوى الفعل والترك للفاعل فى قبال الايجاب الذى لا يكون الترك فى وسع الفاعل معه والامتناع الذى لا يكون الفعل فى وسعه معه ، وهو كالقدرة من صفات ذاته تعالى بخلاف الارادة التى سيأتى انشاء الله تعالى فى المسألة الرابعة بيان انها من صفات الفعل ، فهو بذاته المختارة ذاتا يوجد ولا يوجد و يعدم ولا يعدم كل ماهو فى صقع الامكان الذاتى والتحدد بالحد الماهوى ، والمخصص هو علمه الذى لا يخطئون بشيء منه ولا يبلغون دون كنهه .

و بالجملة ان الاختيار مقدم على المشية ، به ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل ، لا بصرف مفهوم الملازمة ، بل بالحقيقة له فعل عن مشيته لا بالايجاب ، وترك عن عدمها لا بالامتناع .

و اما الامكان الصدورى فهو من الاوصاف الاعتبارية للفعل بعد امكانه الذاتى ، فاذا حصل له بالنسبة الى الفاعل اتصف بالقدرة عليه ، لا بالقدرة المطلقة لان الفاعل عن علم ومشية قادر لامحالة ، و هو يختلف للفاعلين بحسب وجود شرائط الفعل و عدمها ووجود موانعه وعدمها ، وحيث ان لاشروط لوجوده تعالى غير ذاته ولا مانع عن ارادته فكل ممكن ذاتا ممكن صدورا بالنسبة اليه تعالى ، فهو تعالى على كل شيء قدير .،

ثم قد يطلق الاختيار على ترجيح جانب الفعل على الترك او ترجيح جانب الترك على الفعل ، وهذا الاختيار فى عرض الارادة ، لامقدم عليها ، وارادته تعالى نفس التحديد للشيء بالحد الماهوى على ما يأتى بيانه انشاء الله تعالى

و اما حديث ان الفاعل اذا كان تاما يمتنع تخلف الفعل عنه فحق ، لكن الفاعل المختار باختيار ذاتى تام فى مقام الاختيار ، يفعل او لا يفعل بمقتضى اختياره طبقا لعلمه فالاختيار الذاتى يجعله دائما على الاستواء بالنسبة الى كل مقدور له ، والعلم هو المخصص لاحد الطرفين ، وجهل الغير بخصوصيات تعلقات علمه بافعاله ، ولم يفعل ذاك ولا يفعل ذلك؟ لا يوجب حكما منافيا لقدرته واختياره ، فهو بذاته العالمة المختارة يفعل

اولا يفعل من دون مدخلة شيء آخر ، بخلاف غير المختار من الفواعل ، فانه بالنسبة الى كل شيء في احد الطرفين دائماً ، وحاصل الكلام كله انه تعالى لو لم يتصف في مرتبة ذاته بالاختيار لا تصف بمقابله الذي هو الايجاب والامتناع ، وهو يناقض سلطانه على ما في ملكه بالايجاد والاعدام .

قول المصنف : وجود العالم بعد عدمه - اي حدوث العالم ، ولم يأت بهذه العبارة مع انها اخصر لثلايفهم منه الحدوث الذاتي .

قول الشارح : والدليل على انه تعالى قادر الخ - تلخيص الكلام في هذا الدليل ان المبدء لو كان موجبا كان العالم قديما ، لكن العالم حادث فهو ليس بموجب وبيان اللزوم ظاهر بعد التقطع بقديم المؤثر وامتناع تخلف الاثر عن الفاعل الموجب ، واما الشق الثاني من التالي وهو حدوث المؤثر فمسلم بطلانه ، لاحاجة الى ذكره . ثم ان الدليل على حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله تعالى هو اجماع المليين والايات والاخبار الواردة عن اصحاب الوحي سلام الله عليهم لان استدلالهم كما في هذا الكتاب على حدوث الاجسام ، واذ لم يقم برهان على امتناع الجواهر المجردة كما صرح به المصنف في اول النصل الرابع من المقصد الثاني فلا جزم يحصل عن ذلك الدليل بان ما سوى الله تعالى حادث حتى يكون مقدمة لاثبات اختياريه .

وما ذكر المتكلمون في كتبهم كالاربعة والموافق وغيرهما من الاستدلال على امتناع وجود غير الاجسام ، والاستدلال على اختياريه بحدوث حادثهما ، والاستدلال على حدوث ما سوى الله تعالى وان كان فيه غير الاجسام كله مخدوش .

فالمعتمد في المقام ما ذكرت من ان الاختيار لو لم يثبت له تعالى بالمعنى الذي ذكرناه لزم نقصه وعجزه تعالى عن ذلك .

قول الشارح : ويلزم التسلسل - اي وعلى فرض حدوث المؤثر يلزم التسلسل لاحتياجه الى مؤثر آخر ، وهكذا .

قول الشارح : والمعنى بالعالم كل موجود الخ - قد علمت في الحاشية السابقة ان العالم بهذا المعنى لم يبين حدوثه في هذا الكتاب ، وما ذكر في غيره مخدوش

لا يخفى على من راجع ، بل المبين حدوث العالم الجسمانى ، وهذا لا يكفى لتفى واسطة
 قديمة زمانا بين الواجب تعالى وبينه اذ لم يقم برهان على امتناع المجردات ، فان كانت
 امكن توسطها بين الواجب تعالى وبين العالم الجسمانى ، فالمعتمد فى حدوث ما سوى الله
 تعالى الادلة السمعية البالغة فوق التواتر ، ان اردتها فراجع الرابع عشر من بحار
 الانوار ، واما الاختيار الذاتى على ما مريبانه فلا ينافى حدوث العالم ولا قدمه ، وقاعدة
 ما ثبت قدمه امتنع عدمه لا تنافى هذا لان ذلك فيما يكون قديما من حيث لزومه لذات
 القديم الذاتى ، و لازم ذاته تعالى نوره الساطع لا الموجود الممكن من حيث تحدده
 بالحد الامكانى .

قول الشارح : و تقريره ان المؤثر الخ - حاصل هذا الاعتراض من الحكماء
 ان امكان صدور الاثر من المؤثر غير معقول لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب
 صدور الاثر لامتناع تخلفه عن المؤثر التام ، وان لم يستجمع امتنع صدور الاثر ، ولا
 واسطة بين الاستجماع والا استجماع ، فلا يعقل امكان الصدور ، فلا يعقل تفسير القدرة
 المتحققة فى المؤثر بامكان الصدور .

قول الشارح : والا افتقر ترجيحه الخ - اى وان لم يجب وجود الاثر عن
 المؤثر المستجمع جميع جهات المؤثرية لزم الخلف ان افتقر ترجيح وجود الاثر على
 عدمه الى امر زائد يحصل به الترجيح لان جهات المؤثرية ليس كلها حينئذ موجودة
 مع ان افرضناه مستجمعا لها ، اولزم ترجيح عدم الاثر على وجوده من غير مرجح ان لم يفتقر
 اليه ، بل هذا ترجيح المرجوح على الراجح لان المؤثر تام لوجود الاثر ، فوجوده راجح
 فان لم يجب وجوده رجح عدمه المرجوح عليه .

قول الشارح : و حينئذ لا يمكن تحقق القادر - اى بمعنى انه الذى يصح
 ان يصدر عنه الفعل و ان لا يصدر على ما ذهب اليه المتكلمون اذ بين ان الصدور اما
 واجب واما ممتنع .

قول الشارح : وهذا كما اذا فرضنا الخ - اى وهذا الوجوب الذى يكون
 الاثر باعتباره موجودا كالوجوب الذى يكون باعتبار الوجود متحققا ، فان وجود

المعلول محفوف بالوجوبين على مامر بيانه في المسألة الحادية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول ، و هذا الكلام اشارة الى جواب عن الاعتراض الثالث و ياتى بيانه .

وحاصل الجواب عن الاعتراض الثانى ماقلنا فى آخر الحاشية الاولى من انه تعالى تام فى مقام الاختيار، لا يحتاج الى شىء خارج عن ذاته ، ومن خواص الاختيار كون الترك والفعل فى وسعه دائما، والمخصص لاحد الطرفين علمه الذاتى الذى يقال له الداعى باعتبار تعلقه بالمصلحة ، فالوجوب باعتبار الداعى لا ينافى امكان الصدور باعتبار الاختيار .

ان قلت : فعلى هذا يجب الفعل وجوبا بالغير فى الازل ادعلمه بالمصلحة حاصل فى الازل، فاين الحدوث حتى يستدل به على الاختيار قلت : ان الاثر مع ذلك فى اختياره، والعلم لا يقتضى الايجاب مع الاختيار الذاتى لانه مخصص لاحد الطرفين دائما ، وحيث ان خصوصيات تعلقات علمه تعالى مخفية علينا فلا سبيل لنا الى الحكم بغير الاختيار فى هذا المقام بالبيان المتقدم، واما القدم او الحدوث فلا ثباته طريق آخر، ولا طريق الى اثبات الحدوث الا السمع القطعى .

قول الشارح : و بهذا التحقيق يندفع الخ - قد نقلنا ذيل النقد والتنبيه فى الحاشية الاولى عن المصنف فى تلخيص المحصل ان المتكلمين يتقون دوام الصدور عنه تعالى ، و يقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته و ارادته، و يتقى بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا و يقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين على الاخر لا المرجح .

اقول : ان الذى اختار المصنف هنا فى الجواب هو قول البعض الاول، وهم المعتزلة، والبعض الاخرهم الاشاعرة ، وعبر الشارح عنهم باكثر المتكلمين.

ثم اعلم ان ترجح احد المتساويين على الاخر ممتنع بلا خلاف، ومناط الامتناع اجتماع المتقابلين لان التساوى والترجح على طرفى التقابل ، فلا يعقل صيرورة احد المتساويين مترجحا الا ان يخرج احدهما عن التساوى بامر خارج عن الماهية التى

يتساويان اليها ، وهذا المناط بعينه موجود في الترجيح بلا مرجح اذا فرضنا ان الفعل والترك متساويان بالنسبة الى اختيار الفاعل كما هو مفروض كلام غير الحكماء في المقام فالترجيح لا بد له من مرجح ومخصص وهو الداعي .

ثم ان الاشاعة استدلوا في كتبهم على جواز الترجيح بلا مرجح بوجوده كيكاة باطلة ، تركها اولى .

قول المصنف : واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم - عطف على قوله : عروض الوجوب ، هكذا عبارة الشرح القديم ايضا ، و في شرح الاسفرايني والشوارق : ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال ، وفي شرح القوشجي : ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال كما اتى بهذه العبارة الشارح العلامة في الشرح ، واصل المتن ما ههنا ، وما زيد عليه في سائر الشروح من الشراح ، حسب النساخ من المتن فجعلوه تحت الخط .

قول الشارح : وتقريره ان نقول الاثر اما الخ - توضيحيان القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك غير معقولة لانها بهذا المعنى لا ينافي وجود الاثر ولا عدمه وتجتمع مع كل منهما ، وحيث فنقول : ان التمكن اما حال وجود الاثر فلا يتمكن القادر من الترك لكون الوجود واجبا حيث بالوجوب اللاحق ، واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل لكونه منمتنا حيث بالامتناع اللاحق ، والحاصل ان الاثر حال الوجود او حال العدم ضروري بشرط المحمول فهو حاصل ، و معنى التمكن منه تحصيله ، و تحصيل الحاصل محال .

وهذا السؤال نظير السؤال السابق الا ان الفرق بينهما انه باعتبار وجوب الاثر وامتناعه السابقين ، وهذا باعتبار الوجوب والامتناع اللاحقين .

واجيب عنه بجوابين : الاول ما اشار اليه الشارح في ذيل السؤال السابق بقوله : وهذا كما اذا فرضنا الخ ، ويانه ان وجوب الاثر حال وجوده او امتناعه حال عدمه لا ينافي تمكن القادر منه واختياره لانه وجوب و امتناع بارادة القادر واختياره ، فاذا

شاء ابقاء على الوجود او العدم ، و اذا شاء بدل الوجود بالعدم او العدم بالوجود ، و هذا معنى التمكن منهما .

الثاني ما اشار اليه ههنا بقوله : وتقرير الجواب ان الاثر معدوم الخ ، و بيانه ان القادر يحصل الوجود في ثاني حال العدم ويحصل العدم في ثاني حال الوجود ، فلا هو يحصل العدم في حال العدم ولا الوجود في حال الوجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا هو يحصل العدم في حال الوجود ولا الوجود في حال العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين بل امر بين الامرين ، فتجتمع القدرة على وجود الاثر في المستقبل مع عدمه في الحال وعلى عدمه في المستقبل مع وجوده في الحال .

قول الشارح : لانا نقول القدرة لاتتعلق بالوجود الخ - توضيح الجواب

ان تعلق القدرة و وجود المقدور كلاهما في الاستقبال ، وان كان وجود القدرة في الحال لان تعلق القدرة في الحال ووجود المقدور في الاستقبال .

اعلم ان هذا الجواب لا يتمشى في قدرة العبد على مذهب الاشاعرة القائلين بكون قدرته مقارنة للفعل ، ويلتزمون بهذا السؤال بالنسبة الى قدرة العبد . و يقولون ان تمكنه من الفعل معه لا قبله ، وهو باطل لما مر في مبحث القدرة من مباحث الاعراض في الجزء الاول .

قول الشارح : وتقرير الجواب ان القادر هو الذي الخ - ان الجواب

متوجه الى المقدمة الاولى اى قولهم : ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم ، وذلك لوجوه من ان العدم لا امتياز له عن غيره وما لا امتياز له عن غيره لا يتعلق به القدرة ، و ان العدم نفى محض ولا شىء من النفى المحض يصاح ان يكون متعلقا للقدرة ، وان العدم ازالى ولا شىء من الازالى بمتعلق للقدرة بالمعنى الذى عندكم ، والجواب ان القدرة على العدم و تعلقها به ليس معناه ان العدم اثر صادر عن القادر ، فالقادر ليس هو الذى يصح ان يصدر عنه الوجود والعدم ، بل القادر من يصح ان يصدر عنه وان لا يصدر عنه ، والفرق بين صحة عدم الصدور وصحة صدور العدم ظاهر ، والاوّل هو احد الطرفين اللذين يتعلق بهما القدرة.

اقول : والتحقيق ان القدرة انما تتعلق بالوجود ، الا ان وجود الاثر اذا لم يكن ازليا وكانت القدرة ازلية تشمل القدرة وجود الاثر وعدمه ويعتبر تعلقها بهما.

قول المصنف : وعمومية العلة الخ - اى عمومية علة مقدورية الممكنات وقادرية الواجب تعالى عليها وهى الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان الوجوب والامتناع يناهيان المقدورية تستلزم عمومية صفة المقدورية والقادرية المتضائفتين .

اعلم ان الامكان الذاتى وان كان يكفى فى المقدورية الذاتية بمعنى ان ذات الممكن لا تاتى ان تقع تحت قدرة من حيث الابداد والاعدام ولكن هذا الامكان لا يكفى فى المقدورية بمعنى تعلق القدرة بدالا ان يكون ذات القادر تامة فى الفاعلية غير مشروطة بشيء مفقود ولا ممنوعة بمانع موجود وهى ذات الله الذى هو على كل شيء قدير ، راجع لتوضيح ذلك الى القسم الخامس من الامكان فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول والى توضيح قول الشارح : اما نسبتة الى الفاعل فجازان تكون معللة فى مبحث القدرة من مباحث الاعراض فى الجزء الاول .

قول الشارح : فان الفلاسفة قالوا الخ - انه تعالى قادر عندهم على غير ما سوى الصادر الاول بالواسطة، وغير قادر عليه بلا واسطة لامطلقاً

قول الشارح : وقد تقدم بطلان مقالتهم - فى المسألة الاولى من الفصل الرابع من المقصد الثانى ، مع ان المصنف قال بقول مطلق فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول : ومع وحدته يتحد المعلول ، و ان كان الشارح فصل بين المؤثر المختار والموجب فراجع .

قول الشارح : والمجوس ذهبوا الخ - ان المجوس اقوام كلهم قائلون بمبدئين : الله وابليس ، و على لغتهم يزدان واهرمن ، وهم يقولون : ان يزدان مبدء الخير واهرمن مبدء الشر ، والفرق بينهم وبين الثنوية فى المبدء انهم يقولون : ان مبدء الخير قديم ومبدء الشر حادث ، ثم اختلفوا فى كيفية حدوث مبدء الشر ،

ولاه حيص لهم الا ان يسندوه الى مبدء الخير وهو نقض لاصل مذهبهم ، واما الثنوية فيقولون
بقدم المبدئين .

قول الشارح : والنظام الى ان الله تعالى الخ - انظر الى مقالة هذا المعترزى
المفترط حيث يقول : انه تعالى لا يقدر على القبيح ، والى مقالة الاشعري المفترط حيث
يقول : انه تعالى فاعل لكل قبيح ، اعاذنا الله عز وجل من الغي والضلالة .

ثم ان للمعترزلة كلمات في نفى قدرته تعالى عن اشياء نقلها الاشعري في مقالات
الاسلاميين وغيره في غيره ، وهم مع اتفاقهم على انه تعالى ليس بفاعل لشيء من افعال
العباد في شيء مختلفون في قدرته تعالى عليها على مذاهب كما اشار الشارح هنا
الى بعضها .

قول الشارح : يستلزم عمومية الصفة الخ - اي يستلزم ان يكون
الواجب تعالى قادرا على كل ممكن اذ قد عرفت ان الامكان الذاتى فى الممكنات
امكان نسبي صدورى بالنسبة اليه تعالى لانه تعالى ليس فاقداً لشرط ولا ممنوعاً بمانع

قول الشارح : والجواب عن شبهة المجوس الخ - اعلم ان لاستدلال
المجوس والثنوية تقريرين :

الاول ان الله تعالى خير محض والخير المحض لا يصدر منه الشر مع انا نرى
فى الكائنات شروا كثيرة فلا بد لها من مبدء آخر ، والجواب عنه ما اشار اليه بقوله :
وايضاً الخير والشر الخ ، وتوضيحه ان الخير والشر مفهومان منتزعان من الموجودات
باعتبار اضافة بعضها الى بعض وارتباط بعضها ببعض ، وليسا ذاتيين لمصاديقهما ، ولا
بازائهما حقيقة فى الخارج ، بل الخيرية منتزعة من حقيقة الوجود والشرية من العدم ،
فالشيء بما هو شيء فى نفسه و ذاته مع قطع النظر عن ارتباطه بغيره خير فى ذاته ،
فيصح اسناده الى ذات واحدة هى مبدء كل شيء بما هو شيء ، فالله تعالى خير محض ،
لا يصدر منه الا الخير ، وما يترأى فى الكائنات من الشرور انما يرجع الى العدم ،
والعدم غير مفعول ولا مستند الى مبدء موجود بالذات .

الثاني ان في العالم خيرات وشرورا فلو كان مبدء الخير والشر واحدا لزم كون الواحد الحقيقي خيراً وشريراً معاً وهو محال، فلا بد من مبدئين، والجواب عنه ما اشار اليه بقوله: ان المراد من الخير والشر الخ، وتوضيحه ان المراد بالخير ان كان من غلب خيره وبالشرير من غاب شره فاللازمة ممنوعة لان الواحد يمتنع ان يكون غالب الخير وغالب الشر معاً، وان كان المراد بالخير خالق الخير وفاعله وبالشرير خالق الشر وفاعله بغلبة احدهما او تساويهما فاستحالة التالي ممنوعة لان الواحد لا يمتنع ان يفعل الخير والشر معاً في الجملة، وكلام الشارح اشارة الى الثاني من شقى الترديد في الجواب.

وانت خير بان هذا الجواب لا يضمن ولا يغني عن جوع لان الواحد الحقيقي يمتنع ان يصدر عنه المتضادان، فالتالي مستحيل مطلقاً، فالجواب عن هذا الاستدلال ايضا منع قولهم: ان في العالم خيرات وشرورا بالذات ومنع قولهم: ان للشروء مبدءاً لان كون الشر ليس في العالم كوناً اصيلاً، فالله مبدء كما مر في الجواب عن استدلالهم الاخر، ولذلك قال صاحب الشوارق: وهذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لان لهم ان يقرروها بان الله صرف الوجود ومحض الخير فيمتنع ان يصدر عنه الشر الذي مناحله ليس الا العدم على ما تقرر في موضعه سواء كان الشر غالباً او مغلوباً لامتناع صدور العدم وفيضانه من الوجود، انتهى، وقد مر بعض الكلام في ذلك مفصلاً في المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول.

قول الشارح: وعن شبهة النظام الخ - يعني انه تعالى ليس له داع الى ايجاد القبيح بل له صارف عنه وهو كونه قبيحاً، فعدم الفعل انما هو بالنظر الى عدم الداعي ووجود الصارف، فلاينا في ذلك امكان الفعل بالنسبة اليه تعالى.

اقول: ان النظام لم يفرق بين الامكان الصدوري المعتبر في القدرة والامكان الوقوعي، فان القبيح ممكن لله تعالى صدوراً وممتنع عنه وقوعاً، والفرق بينهما مبين في المسألة الخامسة والعشرين من النصل الاول من المقصد الاول، فراجع.

قول الشارح . وعن شبهة البخى الخ - يعنى ان الطاعة والمعصية و العبد والسفه وغيرها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها على حسب اختلاف دواعينا وبواعثنا وهذه الاعتبارات لا تقتضى اختلاف ذات فعلنا الذى هو التحريك، فامكن ان يصدر عنه تعالى التحريك مجردا عن هذه الاعتبارات .

قول الشارح . وعن شبهة الجبائين الخ - يعنى ان عدم الفعل انما يستند الى عدم الارادة والداعى للفعل لا الى ارادته لان عدم الفعل حاصل من دون ارادة الفاعل حتى ان الفاعل ان كان مشغولا بفعل فصرفه صارف وقطعه فانما يقطعه بقطع الارادة له وارادة امر آخر لا بارادة قطعه، فقولهما : على تقدير ان يريد الله احداثه والعبد عدمه مغالطة، وعلى هذا فكل شخص من اشخاص الفعل اراده قادر، فان لم يرده قادر آخر فهو وان اراده يقع بقدره اسرعهما فى التأثير ولا يقتضى ذلك عجز الآخر، وان كانا متساويين ولم يكن احدهما اسرع فيه بان تتم مقدمات تأثيرهما فى آن واحد وقع الفعل باشتراكهما والا فالتأثير لاحدهما فقط ولم يكن التمام فى آن واحد لامتناع اجتماع قدرتين مستقلتين على مقدور واحد على ما بين فى مبحث القدرة من مباحث الاعراض، هذا ان كان القادران فى عرض واحد كما هو ظاهر جواب الشارح ، واما ان كان قدرة احدهما تحت قدرة الآخر وفى طولها ومنذكة فيها كالواجب والممكن فلا امتناع فى استناد فعل واحد شخصي الى ارادتهما وقدرتهما على ما بين فى مبحث الامر بين الامرين .

المسألة الثانية

(في انه تعالى عالم)

قول الشارح . و كيفية علمه - اشار المصنف الى كيفية علمه تعالى انه حضوري لاحصولي كما عليه الشيخ وغيره بقوله : ولا يستدعي العلم صوراً الخ .

قول الشارح . الاول منها للمتكلمين - قال صاحب الشوارق : هذا الوجه غير مختص بالمتكلمين بل هو مذكور في كتب الحكماء ايضاً .

ثم ان للمتكلمين وجه آخر لاثبات علمه تعالى ، وهو انه تعالى قادر لما مرو كل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي لا يفعل الا عن المشية والعناية ولا يعقل ان يكون الفعل عن المشية والعناية الا ان يكون الفاعل عالماً به .

اعلم ان من المتكلمين من يتمسك في اثبات علمه وقدرته وسائر صفاته و افعاله بالكتاب والسنة لانه اذا ثبت عند العاقل صدق الرسول بالمعجزة حصل له العلم بكل ما اخبر به فلا احتياج الى الادلة العقلية فيما عدا اثبات مبدء واجب الوجود جاء هو من عنده ، واثبات ذلك ايضاً يكفيهِ الفطرة ، ولذلك قال ياسر ابو عمار رحمها الله متى ظهر محمد صلى الله عليه وآله بدعوته : ان الذي يدعونا اليه هو الذي كان في قلبي مع ان معرفة المبدء الواجب لا تنفك عن المعرفة بانه قادر عالم حي مرید الخ لان استدعاء الوجود موجوداً بالذات يجرى في وجود كل صفة .

قال العلامة المجلسي رحمه الله في البحار باب التوحيد ونفى الشريك : السابع الادلة السمعية من الكتاب والسنة ، وهي اكثر من ان تحصى ، وقد مر بعضها ، ولا محذور في التمسك بالادلة السمعية في باب التوحيد ، وهذه هي المعتمد عليها عندي ، انتهى .

اقول : هذا حق مع ان اكثر السمعيات مشتمل على شواهد واضحة و براهين

لائحة و اشارات لطيفة يهتدى الطالب بالتأمل فيها الى صفوة الحقيقة ولب المعرفة .
 لكن العمدة فى المقام ما قيل وحقاً قيل : ان من تزلت فطرته باغشية الشهوات
 والعادات ومجبة ما ارتسم فى نفسه من رسم الآباء والامهات وتكدر عقله من اشتغاله
 بالفانيات الدائرات و اترافه فى اللذات الحسيات وفيما يصرفه عن الباقيات الصالحات
 لم ينقعه عقلى ولا سمعى ، بل و ان دخل فى المباحث العلمية لم يزد فى روحه الا
 تحيراً ولا فى نفسه الاعجابا وتكبراً ولا عند جلسائه الاجدالا سيئاً ومراءً ولا من الله
 عز وجل الا بعداً ومقتاً .

قول الشارح . انه تعالى فعل الافعال المحكمة - اما انه تعالى فعل الافعال
 فلامرية فيه بعد ان ثبت كونه واجبا وما سواه ممكن . واما انها محكمة فقد قالوا فى
 معنى الاحكام كلمات لا تخلو عن الايراد والنقاش ، والحق فيه ان يقال ، ان الاحكام هو
 كون المصنوع بحيث يترتب عليه ما اراده الصانع ان يترتب عليه من دون زيادة و
 نقصان وكان على الحد الذى ينبغى ان يكون عليه ، ونحن اذا تأملنا فى كل مصنوع فى
 العالم وجدناه كذلك .

قول الشارح . وكل من كان كذلك فهو عالم - صرح الشارح العلامة
 كغيره بضرورة هذه المقدمة ، وذلك حق ، وقد ينبذ عليها بامثلة كما ان من رأى خطوطا
 منتظمة او سمع الفاظا فصيحة تنبىء عن معان دقيقة واغراض صحيحة لم يشك فى انها صادرة
 عن علم وروية لا محالة .

ثم ان صاحب الشوارق اورد اشكالا ونقضا على هذه المقدمة فاجاب عنهما ، يوجب
 مزيد التنبيه ، من اراده فليراجع .

والحاصل انا استدللنا باحكام الصنع على علم الصانع بفعله وذلك يستلزم علمه
 بنفسه لانه يعلم انه يفعل هذا الدليل عام من جهة علمه بنفسه وبغيره .

قول الشارح . ياتى فيما بعد - فى المسالة الثانية عشرة وما بعدها .

قول الشارح . واما ان كل مجرد عالم بغيره - قد مريبان هذا المطلب
 مشروحاً فى آخر مبحث العلم من مباحث الاعراض .

اقول : ان كل مجرد عالم بغيره ليس على اطلاقه، بل اذا كان ذلك الغير مجردا
مقارنا للمجرد العاقل ، فلذا ذهب الحكماء الى ان علمه تعالى بالجزئيات انما هو
على نحو الكلى كما مريانه في المسالة التاسعة عشرة من مبحث العلم من مباحث
الاعراض.

اعلم ان هذا الدليل على عكس الاول من حيث انه يدل على علمه بافعاله اولا
ثم على علمه بنفسه ، وهذا يدل اولا على علمه بنفسه ثم على علمه بغيره ، ومشارك معه
في ان كلا منهما يعم الدلالة لعلمه بنفسه و بغيره بخلاف الدليل الاخير فانه
لا يدل على علمه بذاته ، بل قضية انه تعالى عالم بذاته تؤخذ في مقدماته كما
يأتى بيانه .

**قول الشارح . فانه لا ينبغي عن الامور العامة - كالامكان و الوجود
والوحدة و غيرها فان كل معقول يصح ان يعقل معه احد هذه الامور .**
**قول الشارح : و اما ثبوت العاقلية - اى ثبوت عاقلية المجرد لمجرد
آخر قارنه .**

قول الشارح : وفي هذا الوجه ابحاث الخ - قدمر احد هذه الابحاث
مع جوابه في آخر مبحث العلم من مباحث الاعراض ، وذكر القوشجى تلك الابحاث و
الاعتراضات في شرحه في آخر مبحث العلم، وذكرها الكاتبى في عين القواعد وردها
الشارح العلامة في شرحه له .

قول الشارح : والوجه الثالث الخ - بيانه انه تعالى عالم بذاته لما مر آنفا
في كلام الشارح في بيان الدليل الثانى وهذه المقدمة نتيجة الدليل الثانى ، وكلما كان
الشيء عالما بذاته كان عالما بمعاولاته لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ،
و اذ كان كل ممكن معلولا له تعالى بواسطة اولا بواسطة كان عالما بكل ممكن .

قول الشارح : على ما ياتى - في المسالة الثامنة والتاسعة .

قول الشارح : على ما تقدم - في الفصل الاول من هذا المقصد .

قول الشارح : وقد سلف في المسألة السابعة عشرة من منبحث العلم من مباحث الاعراض .

قول الشارح . على ما تقدم - اي آتفا .

قول المصنف : والآخر عام - قدم في طي المباحث ان الدليل الاول و الثاني عامان من حيث دلالتهما على علمه بنفسه وبغيره بخلاف هذا الآخر ، وهذا عام من حيث دلالة على علمه بكل ما سواه بخلافهما لان الاول يدل على انه تعالى عالم بما صنعه محكما متقنا ، واما ان كل شيء هو من صنعه و كل ما صنعه محكم متقن فذلك امر خارج عن هذا الدليل ، والثاني يدل على علمه بكل مجرد سواء لا بكل ما سواء كما مرت الاشارة اليه .

ثم ان صاحب الشوارق عد الدليل الثاني والثالث دليلا واحدا لان مجرد استناد الكل اليه ليس دليل العلم حيث قال : والوجه ما ذكرنا كما لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ سيما الاشارات تتبع فحص واتقان ، و ظاهر كلام المصنف وان كان يوهم التثليث لكن الاظهر عند التدبر خلافه اذ ليس مجرد استناد الكل اليه دليل العلم بل بعد الضم الى الدليل الدال على علمه بذاته ، انتهى .

اقول : احد الشقين من نتيجة الدليل الثاني وهو انه تعالى عالم بذاته مأخوذ في الدليل الثالث كما مر بيانه لانفس ذلك الدليل منضم اليه ، واخذ نتيجة دليل في مقدمات دليل آخر لا يقتضى ان يكون الدليلان دليلا واحدا ، فهو خالف صريح كلام المصنف وسائر الشراح لزلة وقعت له .

ثم ان كلام الشيخ في الاشارات صريح في خلاف ما استفاده منه لانه قال في النمط السابع : واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا و عرضا ، انتهى ، قوله : على ما تحقق اشارة الى دليل التجرد المذكور في النمط الثالث والرابع ، وقوله : من حيث هو علة الخ اشارة الى دليل الاستناد ، فتوهم صاحب الشوارق من اخذ الشيخ نتيجة ذلك الدليل في دليل

الاستناد انهما واحد ، فكلام المصنف مشتمل على دلائل ثلاثة كما عليه الشارح العلامة وغيره لاثنيين كما زعم .

قول الشارح : شىء من الممكنات ولامن الممتنعات - ان المشهور بين المتكلمين ان علمه تعالى اعم تعلقا من قدرته تعالى فانها تختص بالممكنات واما علمه فيعمها والممتنعات والواجبات .

قال صاحب المواقف : البحث الثانى ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة و الواجبة و الممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات ، و انما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر فى القدرة و هو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات و مفهوماتها و نسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بأكملها ، انتهى .

اقول : هذا تفخيم للمطلب من دون الفخامة فان الواجب الخارج عن تعلق قدرته انما هو ذاته تعالى بمعنى امتناع تصور اعتبار فى تعلقها بها كما ان تعلق علمه بذاته انما هو بضرب من الاعتبار على ما ياتى قريبا فى كلام المصنف ، والا فذاته تعالى عين العلم كما انها عين القدرة ، واما تعلق علمه بالممتنع دون قدرته فان كان المراد به عدم المحض الذى لا اشارة اليه اصلا فهو ليس فى الصقع الربوبى ولا العبودى ولاه شأن من الشؤون من المعلومية وغيرها ، وما تصورنا من مفهومه فانما هو مفهوم الوجود حينما فرضه العقل ان لا يكون لانه مفهوم ماخوذ من شىء ، وان كان المراد به مفاهيم سائر الممتنعات كشريك البارى واجتماع النقيضين وغيرها فانما هي ممكنات كائنات فى الذهن مفهومات تركيبية ماخوذات من عدة امور جمعها المتخيلة لان ياخذ العقل منها ذلك المفهوم كما اشار الشارح العلامة اليه بقوله : لان وجود الصورة فى الذهن من الممكنات الخ ، والحاصل ان الممتنع ليس له ذات حتى تقتضى المعلومية ، واما مفهوم الممتنع فى الالذهان فانما هو من الممكنات ، فلا محصل لهذا التفريق مع ان سياقهما فى القرآن واحد فاته تعالى كما يقول : ان الله على كل شىء قدير ، يقول :

ان الله قد احاط بكل شيء علماً، فتدبر كي ينكشف لك ان نسبة علمه تعالى الى الممتنعات كيف تكون ان لم يكن في الوجود ذهن او كان ولم يقع فيه مفهوم الممتنع فانها تختلف بحسب اختلاف الاقوال في كيفية علمه تعالى .

قول الشارح : وابتداءً باعترض الخ - ان صاحب الشوارق حمل كلام المصنف على الجواب عن شبهة من نفى علمه تعالى مطلقاً بذاته و بغيره حيث قال :
الفرقة الاولى من نفى علمه تعالى مطلقاً متمسكاً بان العلم اما اضافة محضة او صفة ذات اضافة على ما مر في مسألة العلم و على التقديرين يستدعي نسبة بين العالم والمعلوم والنسبة تستدعي المغايرة بين الطرفين فلا يمكن تحقيقها حيث لا مغايرة اصلاً فلا يمكن ان يعلم ذاته و اذا امتنع علمه بذاته امتنع علمه بما سواه لان علمه بغيره يستلزم علمه بذاته على ما مر، انتهى.

وذكر شارح المواقف ان النافين لعلمه تعالى بنفسه فرقة من الدهرية والنافين لعلمه مطلقاً فرقة من قدماء الفلاسفة .

اقول : الظاهر انهما فرقة واحدة كما هو ظاهر الشوارق لانه عد النافين فرقتين احدهما التي ذكرناها والاخرى من نفى علمه بغيره مبع كونه عالماً بذاته ولم يعد منهم من نفى علمه بنفسه مع كونه عالماً بغيره اذ لا يعقل اثبات علمه بغيره ونفى علمه بنفسه لانه اذا علم الغير الذي هو فعله علم انه يفعل فعله نفسه كما مر في تعلية الدليل الاول.
قول الشارح : ولا مغايرة في علمه بذاته - اي لا مغايرة بين العالم والمعلوم في علمه بذاته .

قول الشارح والجواب ان المغايرة الخ - اقول : الاولى ان يقال : لا حاجة الى المغايرة اصلاً في علم الشيء بنفسه حتى اعتبرناها كعلمنا بانفسنا لان المقتضى لهذا النحو من العلم هو كون الشيء مجرداً قائماً بذاته وان ذاته حاصلة له لا تغيب عنه وهذا امر حقيقي لا مدخل فيه للاعتبار ، ثم بعد ذلك يعتبر العقل ان تلك الذات عالمة لانها مجردة قائمة بالذات فان كل مجرد قائم بالذات عاقل ، ومعلومة لانها حاصلة لها،

وليس معنى العلم والتعقل الاحصول مجرد لمجرد ، وحصول الشيء لذاته اشدانحاء
الحصول لان سلب الشيء عن نفسه ممتنع .

والى هذا اشار الشيخ فى الشفاء على ما حكى عنه صاحب الشوارق بقوله : فقد
فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين فى الذات ولا اثنين فى الاعتبار
ايضاً فانه ليس يحصل الامرين (اى عنوان العاقل والمعقول) الا اعتباران مهيته مجردة
لذاته وانه مهيته مجردة ذاتها لها ، انتهى .

وعلى هذا اندفع الاشكال الذى اورد على الجواب على ما حكاه الرازى فى الاربعين
والشارح القديم فى شرحه بان تعلق العلم لو كان متوقفا على التغير الاعتبارى لزم الدور لان
اعتبار التغير اى اعتبار كونه عالما ومعلوما يتوقف على تعلق العلم لان من دون تعلق
العلم لا يتصور عالم ولا معلوم ، والجواب ان تعلق العلم اى علم الشيء بذاته لا يتوقف
على التغير الحقيقى ولا الاعتبارى ، بل هو حاصل بنفس الذات المجردة الحاصلة فى
الوجود ، والمحصل لاعتبار كونه عالما ومعلوما انما هو اعتبار المعنيين فى ذات واحدة
هما انه مجرد وان ذاته حاصلة له ، وفى الحقيقة لا تعلق ولا علم متعلق ولا توقف على
اعتبار التغير ، بل هنا شيء واحد هو عالم باعتبار انه مجرد ومعلوم باعتبار انه مجرد
حاصل لنفسه وعلم باعتبار حصول مجرد لنفسه ، والحاصل ان ظهور المجرد لدى نفسه
لا يحتاج الى شيء وراء ظهوره الذى هو نفس وجوده ، وبهذا يكون هو مصداقاً لمفاهيم العلم
والعالم والمعلوم جميعاً .

قول المصنف : ولا يستدعى العلم صوراً الخ - ان كلام المصنف هذا
جواب عن الاعتراض المذكور واسارة الى ما هو مختاره فى كيفية علمه تعالى بالاشياء
فان فيها اختلافاً كثيراً .

قول الشارح : بالماهيات المغايرة له - اى بما سواه تعالى من الماهيات و
الحقائق ، والوصف توضيحى لان الماهيات كلها مغايرة له تعالى ، وهؤلاء معترفون
بانه تعالى عالم بذاته . فلازم مذهبهم انكار قاعدة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
وانكار صدور الاشياء عنه بالاختيار والعناية .

قول الشارح : يستلزم تكثره تعالى - اى يستلزم حصول الكثرة فى ذاته

تعالى لان ماسواه من الاشياء مختلفة كثيرة ، وصور الاشياء المختلفة الكثيرة كثيرة بالضرورة. وحصول الكثرة فى ذاته تعالى محال لما فى المسألة السادسة عشرة، بل يستلزم تكثر ذاته تعالى كما هو ظاهر العبارة بناءً على عينية علمه لذاته تعالى .

قول الشارح : وكونه قابلاً فاعلاً - اما كونه قابلاً فلان تلك الصور لا تكون فى ذاته من دون قبولها اياها ، واما كونه فاعلاً فلا متنازع حاجته فيما هو كماله الى غيره، واتحادهما محال لما مر فى المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول،

قول الشارح : ومحلاً لآثاره - اى محلاً لتلك الصور التى هى آثاره ، وهذا لازم المحال الاول .

قول الشارح : وانه تعالى لا يوجد الخ - اى لا يوجد شيئاً من الاعيان الخارجية التى تنفصل عن ذاته من دون توسط تلك الصور التى لا تنفصل عن ذاته حتى الصادر الاول لان القائل بتلك الصور يقول: انها حاصلة من ذاته ويحصل الاشياء بعدها على طبقها، وذلك محال لاننا ننقل الكلام فى ايجاد تلك الصور، هل هو بلا واسطة صور اخرى ام بواسطة، فان كان الاول فليكن ايجاد الاشياء الخارجية بلا واسطة الصور ، وان كان الثانى لزم التسلسل فى الصور .

ثم ان ههنا محالا آخر ذكره المصنف فى شرح الاشارات ، وهو كونه تعالى موصوفاً بصفات زائدة نظير ما ذهب اليه الاشاعرة فى الصفات والزيادة تستلزم الامكان على ما بين فى محله .

فهذه خمس محالات متلازمة لزمّت من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور، فذهب فرقة من الفلاسفة للزوم هذه المحالات الى نفى علمه تعالى بغيره ، فاجاب المصنف بان العلم لا يستدعى الصور فى ذات العالم ، بل قسم من العلم يكون بحضور المعلوم عند العالم وحصوله له بحقيقته وصورته النفسية الذاتية لا بالصورة المغايرة بحسب الوجود المساوية بحسب الماهية ، وهو المسمى بالعلم الحضورى ، وعلمه تعالى بالاشياء كذلك كعلمه بذاته ، وللاقوام فى هذا المقام مسالك مذكورة فى المطولات ،

قول الشارح : هو الحصول عند المجرّد - لا الحصول فى المجرّد ، والفرق بينهما ظاهر، ويعبر عن الاول بالحضور .

قول الشارح: على ما تقدم - في صدر المبحث حيث قال : لانا لا نغنى بالتعقل الا الحصول ، واما ما تقدم في مبحث الاعراض فهو تقرير العلم الحصولي .

قول الشارح : وحصول الاثر للمؤثر اشد الخ - لانه منه وقائم به من حيث حقيقته بخلاف المقبول فانه ليس من القابل ، بل فيه ، ولا قائما به من حيث حقيقته .

قول الشارح : مع ان الثاني لا يستدعي الخ - اى مع ان الثاني الذى يكون الحصول فيه اضعف كحصول الصورة المعقولة في ذاتنا لا يستدعي علمنا به صورة اخرى بل علمنا به هو نفس حضور تلك الصورة عندنا وحصولها لنا ، فعلم البارى تعالى بآثاره التى هى ظاهرة له وحاضرة عنده لا يستدعي صوراً منها بطريق اولى لانها اشد حصولاً وحضوراً وظهوراً له مما فى ذواتنا لنا لما قلنا .

قول الشارح : فانا اذا عقلنا ذواتنا - هذا ليس فى مورد البحث اذ الكلام فى العلم بالغير لا فى علم العاقل بذاته ، لكنه تنظير من حيث عدم الاحتياج الى صورة مغايرة لتقريب الامر الى الذهن .

قول الشارح : ثم اذا ادركنا شيئاً الخ - انما هذا هو مورد البحث .

قول الشارح: والا لزم تضاعف الصور - اى وان لم تكن الصورة المعقولة معلومة بنفسها من دون حاجة الى صورة اخرى لزم التسلسل و عدم تنهاى الصور لان كل صورة فرضت حالها حال الصورة الاولى .

قول الشارح : مع ان تلك الصورة حاصلة الخ - الظرف متعلق بقوله : ندرك ، والكلام بيان لاولوية حصول الاشياء وحضورها عند الواجب تعالى من حصول الصور المعقولة عندنا ، اى انا ندرك تلك الصورة كذلك مع انها حاصلة لذاتنا لا بانفراد ذاتنا لانها قابلة لها ، بل بمشاركة من المعقولات اى المجردات التى هى العقل الفعال وما قبله الى ان ينتهى الى الواجب تعالى على ما ذهب اليه الحكماء وهذه المشاركة ليست فى التأثير لان النفس قابلة لها فقط ، ولكن الله تبارك و تعالى متفرد فى التأثير لآثاره ، جلت عظمتة ، و يحتمل ان يكون مراده بالمعقولات المبادئ التصورية والتصديقية .

قول الشارح : من غير افتقار - الجار متعلق بقوله : فحصل العلم .

قول الشارح : العلتان متغايرتين - العلتان صفة لقوله : ذاته و علمه ، و متغايرتين خبر كانت .

قول الشارح : فكذا معلوله الخ- جواب لقوله: ولما كانت ذاته الخ، وحاصل مراده ان علمه بذاته عين ذاته من حيث الحقيقة ، و متغايران باعتبار المفهوم و باعتبار التعلق وعدمه فان العلم يعتبر فى مفهومه التعلق بخلاف الذات ، و كذا الحال فى آثاره تعالى ومعلولاته فان علمه بآثاره عين آثاره من حيث الحقيقة و غيرها باعتبار المفهوم و باعتبار الصدور والحضور فان الآثار يعتبر معها عنوان الصدور والعلم بها يعتبر فيه عنوان الحضور فان ما صدر عنه بما انه صادر عند معلول له وبما انه حاضر عنده علم له به وذلك لوجوب تناسب بين العلة و المعلوم فان ذاته التى علة لآثاره متحدة مع علمه بذاته الذى هو علة لعلمه بآثاره فيجب اتحاد المعلولين لاتحاد العلتين ،

قول الشارح : صاحب التحصيل - هو بهمنيار تلميذ الشيخ ابي على بن سينا

قول الشارح : فى شرح الاشارات - فى النمط السابع فى الفصل السابع عشر .

قول الشارح : جميع المحالات - اى المحالات الخمس التى مر ذكرها .

قول الشارح : و تقرير الاعتراض الخ - توضيحه ان الله تعالى لو كان عالما بالجزئيات المتغيرة كما لو علم ان زيداً حى ثم مات لزم له الجهل المركب او تغير علمه لان علمه اولم يتغير عند تغير المعلوم لزم الاول ولو تغير فهو الثانى وكلاهما محالان فى حقه تعالى ، اما الاول فهو ظاهر ، واما الثانى فلان العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة وتغيرها يوجب تغير الذات وهو مستلزم للامكان .

قول الشارح : و تقرير الجواب الخ- توضيحه ان التغير والجهل يلزم على القول

بالعلم الحصولى الذى هو حصول صورة المعلوم فى ذات العالم ، فتفصى القائلون به فى هذا المقام عن هذا الاشكال بالقول بان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلى واما على القول بالعلم الحضورى فلا يلزم ذلك لانه ليس بارتسام الصورة فى ذات العالم فلا يوجب تغير المعلوم تغيرا فى ذاته ، بل يوجب تغير اضافة بينه وبينه ، وهو جائز

فانه اذا علم ان زيدا حى ثم مات لا يتغير حيثئذ الانسبة الحضور ، ففي الاول يحضر عنده زيد مع الحياة و فى الثانى يحضر عنده مع الموت ، فلا جهل ولا تغير الا فى المعلوم ونسبته .

قول الشارح : كالقدرة التى تتغير الخ - اعلم ان الصفات ثلاثة اصناف : الحقيقية المحضة كالحياة و الاضافية المحضة كالابوة والحقيقية ذات الاضافة ، وهذه الاخيرة قسمان : مالا يتغير بتغير المضاف اليه كالقدرة وما يتغير بتغيره كالارادة ، والعلم ان كان حضوريا فكالقدرة وان كان حصوليا فكالارادة .

قول الشارح : لانها امور اعتبارية - قدم بيان ذلك فى المسألة الثالثة من مبحث المضاف من مباحث الاعراض .

قول الشارح : والالجاز ان لا يوجد - هذا بيان الملازمة ، اى وان لم يجب ادعائى الذى تعلق به العلم قبل حدوثه لجازان لا يوجد .

قول الشارح : فينقلب علمه تعالى جهلا - هذا مغالطة لان الانقلاب لا يتفرع على الامكان ، بل يتفرع على ان لا يوجد الحادث .

قول الشارح : والجواب ان اردتم الخ - توضيحه ان الوجوب الذى ادعيتم لزومه للحادث يتصور على ضروب اربعة : الاول الوجوب الذاتى ، وهذا باطل بالبديهة لان الحادث الممكن لا ينقلب واجبا بالذات على اى حال ، الثانى الوجوب بالغير السابق على وجود الحادث ، وهذا باطل ايضا لانه يأتى من قبل العلة التامة والعلم ليس علة تامة للمعلوم ، الثالث الوجوب اللاحق بالحادث ، وهو باطل كذلك اذ لا دخل للعلم ولا لشيء آخر فى هذا الوجوب بل هو يعتبر للشيء مادام موجوداً ، فالملازمة على هذه الفروض ممنوعة ، الرابع وجوب مطابقة المعلوم للعلم ، وهذا الوجوب انما هو من المعلوم للعلم لا من العلم للمعلوم فان العلم اذا كان صحيحاً وجب ان يطابق المعلوم سواء كان مقدما عليه ام لا ، وهذا معنى اصالة المعلوم وتبعية العلم الذى مرفى المسألة الرابعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض ، وعلى هذا الفرض فبطلان التالى ممنوع .

قول الشارح : وجوب علمه تعالى - اي بوجوب معلومه الحادث الذي تعلق به علمه تعالى قبل حدوثه .

قول الشارح : واجب الصدور عن العلم - اشارة الى الضرب الثاني .

قول الشارح : وجوب المطابقة لعلمه - اشارة الى الضرب الرابع .

قول الشارح : وجوب لاحق - اي لاحق بالعلم من جهة المعلوم .

اقول : قد ظهر لك ان المراد بالاعتبارين في كلام المصنف كما اشار اليه الشارح ان المعلوم ممكن باعتبار ذاته ، ان يوجد او لا يوجد انما هو مستند الى علمه التامة وعدمها لا الى العلم ، وواجب من حيث المعلوماتية باعتبار مطابقة العلم له اي يجب ان يطابقه العلم والا لم يكن علماً ولا المعلوم معلوماً ، وليس المراد بهما ان المعلوم ممكن باعتبار ذاته وواجب باعتبار غيره اي ممكن بالذات وواجب بالغير كما في بعض الشروح لان من الظاهر المعلوم ان الخصم لم يدع لزوم الوجوب الذاتي للمعلوم الحادث حتى يجاب بان الوجوب له بالغير لا بالذات ، بل ادعى وجوبه بالغير اي وجوبه بتعلق العلم به قبل حدوثه .

ثم انه تعالى او امتنع علمه بالشيء قبل حدوثه لكان علمه انفعالياً لا فعلياً ولكن تعالى موجبا في فعله لان الاختيار يستلزم العلم السابق .

تتميم

نسب القول بعدم علمه تعالى بالحوادث قبل حدوثها في اربعين الرازي ومقالات الاسلاميين والملل والنحل والتبصير في الدين الى بعض اجلاء اصحاب الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم ك: رارة وهشامين ومؤمن الطاق، وهذه النسبة اليهم كغيرها افتراء وخلط واشتباه .

نعم ان من الايات والاخبار ما بظاھرہ يوهم هذا المعنى ، و لذلك ذهب الى هذا المذهب رئيس الطائفة الشيعية احمد بن زين الدين الاحسائي ، ولكن

لتلك الايات والاخبار توجيهات لطيفة صحيحة مذكورة في مظانها ، بها يجمع بين العلم الذاتى والفعلى ، وليس ههنا مقام التفصيل .

المسألة الثالثة

(فى انه تعالى حى)

قول المصنف : وكل قادر عالم حى - هذه كبرى قياس لاثبات كونه تعالى حيا ، صفراه انه تعالى قادر عالم لمامر ، والكبرى ضرورية لظهور ان العلم والقدرة مشروطان بالحياة ، مع ان الاقوام كلهم متفقون فى ثبوت هذه الصفة له تعالى من دون خلاف فى شىء .

قول الشارح : واختلفوا فى تفسيره الخ - اى فى مفهوم الحياة و ما هيتها للواجب تعالى بعد اتفاقهم على ثبوتها له .

فهى عند الاشاعرة صفة ثبوتية زائدة قائمة بذاته تعالى لاجلها يصح ان يعلم ويقدر ، وعند ابي الحسين البصرى من المعترلة عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم ، وعند غير ابي الحسين فظاهر بعضهم كصاحب المواقف والقوشجى موافقة الاشاعرة فى تفسيرها ، وظاهر آخرين كالشارح وصاحب الشوارق موافقة ابي الحسين .

اقول : ان الذى يظهر من كتب القوم انهم لم يختلفوا فى مفهوم الحياة له تعالى كثبوتها لانهم لما وصفوه بالعلم والقدرة بالاتفاق و وجدوا الميت ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بصحة الاتصاف بهما لمكان العلم والقدرة و فسروا الحياة بهذه الصحة ، ثم ان الاشاعرة لما كان مبناهم زيادة الصفات لم يرتضوا بان يكون مفهوم حياته تعالى هذه الصحة لانها عبارة عن الامكان وهو امر سلبى ، فقالوا : انها صفة ثبوتية زائدة توجب هذه الصحة .

ثم لا يخفى ان هذا المفهوم مشترك بين الواجب والممكن ، اما حقيقة حياته تعالى فغير حياة الحيوان لانها من الكيفيات التفسانية التى مر فى المسألة الخامسة والعشرين

من مبحث الاعراض انها صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج لان هذا الشرط ممتنع فى حقه تعالى ، هذا ما قال المتكلمون فى تفسير حياته تعالى .
اما الحكماء فيدور كلامهم فى الحياة بحسب المفهوم حول الادراك والفعل فان الحى عندهم هو الادراك الفعال ، وقد اكتفى بالدراك فقط كما فى موضع من الاهيات الشفاء واما بحسب الحقيقة فيدور حول الوجود ،

قال الحكيم السبزواري رحمه الله فى شرح الاسماء : ثم الحياة قد تطلق ويراد بها الوجود ولذا كان احد اسماء الوجود المطلق المنبسط هو الحياة السارية فى كل شىء ، وبهذا الاعتبار كل ما هو موجود فهو حى : فالجمادات حية ، و تسبيحها بهذا الاعتبار ، وقال بعد تفسيرها بالادراك والفعل : فهذا الاعتبار فالحيوان ولو كالخرطين وما فوقه حية والجمادات ليست حية اذ ليست دراية فعالة ولو على سبيل اقل ما يعتبر فى الدرك والفعل . وهو تعالى حى بكل المعنيين اذ له اعلى مراتب الوجود وله اعلى مراتب العلم والقدرة كما علمت ، انتهى .

اقول : على اصالة الوجود فحقيقة كل صفة كمالية هى الوجود ، فايما تحقق الوجود تحققت شؤونه ، فالدرك والفعل والقدرة ان كانت من شؤون الوجود فكل موجود حى بكل المعنيين مع اختلاف المراتب بين الموجودات فى الوجود وشؤونه .

المسألة الرابعة

(فى انه تعالى مرید)

قول المصنف : وتخصيص بعض الممكنات الخ - اشارة الى دليلين شبيهين ذكرهما الشارح فى الشرح :

الاول انه قال : تخصيص بعض الممكنات بالايجاد ، يعنى انه تعالى لم يوجد كل ممكن يدرك العقل امكانه فانه لم يوجد بحرا من زيبق فى الارض ولم يوجد انسانا له الف راس و لم يوجد آلافا من الشمس والاقمار ، وهكذا مع انها من الممكنات ،

فتخصيص بعضها بالايجاد دليل على خصوصية في الفاعل المـوجود ، بها اختار ايجاد بعض الانواع و الافراد دون بعض ، و تلك الخصوصية تسمى بالارادة ، و ليست بالعلم والقدره وغيرهما من اوصاف الذات لان نسبة كل منها الى جميع الممكنات سواء ، فلا يتصور كونها مخصصة لبعضها .

الثاني انه قال : في وقت ، وهذا الظرف متعلق بقوله : بالايجاد يعنى انه تعالى اوجد كلا من الممكنات التي اوجدها في وقت وهذا التخصيص الوقتي يدل على تلك الخصوصية كالتخصيص الایجادی .

ثم ان الدليل الثقلي على كونه تعالى مریدا الكتاب والسنة و اجماع المسلمين بل اهل الملل اجمعين ، وقال الشيخ المفيد رحمه الله في اوائل المقالات : واقول ان الله تعالى مرید من جهة السمع والاتباع والتسليم على حسب ما جاء في القرآن ، ولا اوجب ذلك من جهة العقول ، انتهى ، و مراده رحمه الله ان اطلاق المرید عليه تعالى لما ورد في السمع ، و لولا ذلك لا يستقيم اطلاقه عليه تعالى بالمفهوم الذي عندنا . الا بصرفه الى مفهوم العلم او الاحداث على ما يأتي بيانه عن قريب انشاء الله تعالى .

قول الشارح : اختلفوا في معناه الخ - انما تعرض لاقوال الاقوام في معنى الارادة و تحديدها ذيل هذا الكلام من المصنف مع انه يبان لهيتها البسيطة لما فيه من الاشارة الى تفسيرها بالمفهوم ، و هو ان الارادة صفة مخصصة للشيء بالايجاد .

قول الشارح : على معنى ان علمه الخ - اي ان ارادته تعالى هي علمه بما في فعله من المصلحة الداعية الى الایجاد ، فالداعي هو علمه تعالى بما يصدر عنه بهذا الاعتبار ، فلا يرد عليه انه لا شيء من العلم له شأن التخصيص لانه تابع ونسبته الى الجميع وجميع الاوقات سواء و كل ارادة لها شأن التخصيص فلا شيء من العلم بشيء من الارادة لان الذي ليس له شأن التخصيص هو مطلق العلم والذي له شأن التخصيص هو العلم بالشيء بما ان فيه مصلحة ، ولا بأس بان يكون المقيد واجداً لخصوصية لم تكن للمطلق ، فتأمل .

قول الشارح: وقال النجار - قال ابن النديم في الفهرست: ابو عبد الله الحسين ابن محمد بن عبد الله النجار ، وكان حائكا في طراز العباس بن محمد الهاشمي من جلة المجبرة ومتكلميهم ، وقد قيل: انه كان يعمل الموازين من اهل بم ، و اذا تكلم كان كلامه صوت الخفاش ، و كان من اهل الناظرين ، وله مع النظام مجالس ومناظرات وقال ابو المظفر الاسفراييني في التبصير في الدين : الباب السابع في تفصيل مقالات النجارية وبيان فضائهم ، وهم اتباع الحسين بن محمد النجار ، وهؤلاء يوافقون اهل السنة في بعض اصولهم مثل خلق الافعال والاستطاعة والارادة و ابواب الوعيد، و يوافقون القدرية في بعض الاصول مثل نفى الرؤية ونفى الحياة والقدرة و يقولون بحدوث الكلام، والقدرية يكفرونهم بسبب ما وافقوا فيه المعتزلة من المسائل، انتهى، ثم ذكر طوائفهم .

قول الشارح : غير مغلوب ولا مستكره - هذا المفهوم غير مطابق لمفهوم الارادة ، بل هو مفهوم لازم لكونه تعالى نافذا للقدرة في كل شيء و اما ما قال الفخر الرازي في رد هذا القول من ان الجماد والنائم غير مقهور مع انه ليس بمريد فمردود لان النجار ما اراد بعدم المقهورية عدما مطلقا بل عدم الملكة.

قول الشارح : عالم بافعال نفسه الخ - الظاهر ان مراد الكعبي ان ارادته تعالى لافعال نفسه هو نفس علمه بها من دون التقييد بالمصلحة فمذهبه مذهب الحكماء ثم ان ما ذكر من مذهب الكعبي هنا موافق لما نقل عنه الشارح القديم والقوشجي و صاحب الشوارق و ابو المظفر الاسفراييني في التبصير ، و مخالف لما نقل عنه المفيد رحمه الله في اوائل المقالات و الفخر الرازي في الاربعين والبراهين و الشهرستاني في الملل والنحل حيث نقلوا عنه : ان معنى كونه تعالى مريداً هو انه فاعل لافعاله.

قول الشارح : انه صفة زائدة على العلم - لكن ابو علي وابنه ابو هاشم الجبائيان بعد اتفاقهما مع الاشاعرة في ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم خالفاهما كما يأتي في كلام الشارح في كونها قديمة قائمة بذات الباري تعالى ، بل هما قالا : انها حادثة قائمة بنفسها .

قول الشارح : مطلقا - اى باى من المعانى فسرناها لان الكلام هنا فى هليتها مع قطع النظر عن مفهومها وماهيتها .

قول المصنف : وليمت زائدة على الداعى - اختلفوا فى ارادة الله تعالى ، هل هى صفة سلبية او ثبوتية ، والاول هو قول النجار كما مر وهو فى غاية السخافة ، والثانى يتصور على صورتين .

الاولى ان تكون قديمة ، اما عين ذاته ، وذلك مذهب الحكماء واكثر المعتزلة والامامية ، واما زائدة على ذاته وهو مذهب الاشاعرة .

الثانية ان تكون حادثة ، اما فى ذاته تعالى وهو مذهب الكرامية وياتى تزييفه واما حادثة قائمة بنفسها لافى محل ، وهو مذهب ابي الهذيل العلاف المعتزلى وبعض اصحابه على ما حكى الاشعرى فى مقالات الاسلاميين والشهرستاني فى الملل والنحل ، ومذهب ابي على وابى هاشم على ما حكى الشارح هنا ، واما حادثة هى نفس الفعل والاحداث ، وهذا قول النظام واصحابه من المعتزلة على ما حكى عنه الاشعرى والشهرستاني ، ومذهب الكعبي على حكاية المفيد والفخر الرازى والشهرستاني كما مر ، ونسب الاشعرى هذا المذهب الى بعض الشيعة ، وهو اختيار المفيد رحمه الله ، قال فى اوائل المقالات : ان ارادة الله تعالى لافعاله هى نفس افعاله ، و ارادته لافعال خلقه امره بالافعال ، وبهذا جاءت الآثار عن ائمة الهدى من آل محمد صلى الله عليه وآله وهو مذهب سائر الامامية الامن شذ منها عن قرب وفارق ما كان عليه الاسلاف ، و اليه يذهب جمهور البغداديين من المعتزلة وابو القاسم البلخى خاصة وجماعة من المرجئة ويخالف فيه من المعتزلة البصريون ، ويوافقهم على الخلاف فيه المشبهة واصحاب الصفات ، انتهى ، وهذا ايضا مذهب اصحاب الحديث من الامامية ، وكذا الشيعة ذاهبة اليه ، وبه وردت اخبار صريحة كثيرة عن اهل البيت عليهم السلام فى الكافى والتوحيد وغيرهما كما صرح به المفيد رحمه الله ، وظاهر القرآن فى مواضع ذكر الارادة يلائم هذا القول وعلى هذا فارادته تعالى من صفات فعله لا من صفات الذات .

ثم انه لا يايى بل يقرب جدا رجوع مذهب ابي الهذيل و ابي على و ابي هاشم الى هذا القول ، فانظر .

اقول : لاشبهة ولا نزاع في انه تعالى لا يخفى عليه شيء ولا يغفل عن شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين ، ولا شبهة ايضاً انه تعالى ليس بين علمه بالفعل ونفس الفعل شوق وترو وتفكر وهم وتردد وغير ذلك مما يعترى انفسنا ويختلط بارادتنا ويتوسط بين علمنا بالشئ واحداثنا اياه لانه تعالى ليس محل الحوادث ، فلا يبقى مما يصح ان نسميه الارادة في حقه تعالى الا علمه بالاشياء او احداثه لها ، فطائفة ممن ذكرنا ذهبوا الى الاول ، واخرى الى الثاني ولا يعبأ بمذاهب آخرين

ثم لا يخفى ان الارادة بحسب المفهوم ليست بالعلم بل هو تطلب الشئ نفساً او طبعاً او غيرهما لشيء بحيث ان اجتمع شرائطه ولم يمنعه مانع لوقع هو منه ، وهذا المفهوم عام لا يختص بذوى الشعور فان الجدار الذى تضعضت قواعده يريد ان يتقض بطبعه فمغايرة مفهوم الارادة لمفهوم العلم غير خفى على المطلع بمواضع استعمالها في اى لغة يفرض ، وحقيقة هذا المفهوم ومصادقه فينا هو الشوق الاكيد المستعقب لحرارة العضلات ، فتفسيرها بالعلم انما هو تفسير حقيقى وبيان لحقيقتها ومصادقها في حقه تعالى ، وابعاء المفيد عن اطلاق المرید عليه الا اتباعاً لوروده في القرآن كما حكينا عنه انما هو لذلك لان مفهوم الارادة هذا لا ينطبق على مصادقها وحقيقتها في حقه تعالى والحاصل ان ما يتحقق به فينا الارادة وبه يكون مصادقها فينا يبتدىء بعلمنا بالفعل و ينتهى الى احداثنا له على الترتيب الذى مر في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الخامس في مباحث الاعراض التسعة ، وحيث ان تلك الامور الواقعة بين العلم والاحداث ممتنعة في حقه تعالى فحقيقة ارادته تعالى واحدهنهما .

ان قلت : ان وجه تفسير حقيقة ارادته تعالى بالعلم هو اتحادهما حقيقة والاتحاد لا يختص بهما ، بل كل صفة من صفاته الذاتية متحدة مع الاخرى والكل مع الذات كما

بين في محله. ولا قائل بتخصيص بعض صفاته بذلك دون بعض، فلتفسر بصفة أخرى، قلت : ذلك حق، لكن العلم من حيث هو علم مع قطع النظر عن عينيته وزيادته مناط لتحقيق الإرادة في القادر المختار مع قطع النظر عن عينيتها وزيادتها أيضا دون سائر الصفات، فلذلك فسروها بالعلم دون غيره .

ان قلت : ان صح تفسير ارادته تعالى بالعلم فما وجه اصرار ائمتنا صلوات الله عليهم على ما في احاديثهم على نفى كونها علما ؛ قلت : لعله لرعاية تنزيهه تعالى عن توهم تخلف مراده تعالى عن ارادته لان العلم قديم وفعاله تعالى حادثة والحادث متخلف عن القديم، والتخلف هكذا يوهم ممنوعية المرید عن وصول مراده لنقص في نفسه ولا امر في خارجها ، وهو لا يليق بجنابه تعالى، لكن هذا التوهم انما هو بحسب اذهان العامة وهم عليهم السلام فسروها بالاحداث رعاية لافهامهم، واما الخاصة فاذا فسروها بالعلم لم يغفلوا عن هذا بل اعتقدوا ان علمه تعالى تعلق بافعاله على نحو يقع كل في مقامه من قطع الزمان ان كان من الزمانيات او ما فوقه ان لم يكن منها ، فلم يتخلف مراده عن ارادته التي هي علمه لان معلومه الذي هو مراده انما علم على هذا النحو ، اولعله لدفع توهم قدم العالم لان المرید لا يكون الا المراد معه ، ولو فسرت بالعلم وهو ازالى توهم قدم المراد ، وهذا ايضا غير متوهم عند الخاصة لما قلنا .

ثم ان لاصحاب النظر في المباحث العقلية كالمولى محسن الكاشانى في علم اليقين والمحقق اللاهيجى في الشوارق و كوهر مراد والحكيم السبزواري في اسرار الحكم والسيد الداماد في قبساته والعلامة المجلسي في البحار وغيرهم في غيرها كلمات و توجيهات لما صدر عن اهل البيت سلام الله عليهم من ان ارادته تعالى حادثة ومن صفات الفعل ، لاسعة فيما بيدي لذكرها والكلام فيها . هذا كله ما فهمنا من الاقوام في هذا المقام .

ثم اقول باسم الله عز وجل و به التوفيق والتسديد : ان للارادة مفهوما واحدا في جميع الموارد ينطبق على حقيقتها اينما تحققت في الواجب او الممكن ذا شعور كان

او غيره لان عدم انطباق المفهوم على الحقيقة غير معقول لان المفهوم في كل شيء ماخوذ من حقيقته، وبيان ذلك :

ان الارادة هي اقبال الشيء نحو ما يمكن ان يصدر عنه بالقوة الطبيعية او النفسية او المنزهة عن الطبع والنفس ليتحصل في العين محدوداً بحد كان في وسعه سواء كان له عناية بذلك ام لا .

انظر الى نفسك فان الارادة فيك كما ذهب اليه الحكماء وهو الحق ومضى بحثه في مباحث الاعراض هي الاجماع على الفعل ، وهو على ما تدرك بوجودك ليس الاقبال نفسك الى ما صورته وعلمته ولا من القعود او القيام او المشي او العدو او الشرب او الاكل او غير ذلك ، فانت انت فنفسك تقبل نحو ما في صقع علمك بعد الشوق وتأكده وزوال التردد ، وبهذا الاقبال يتحصل الحركة في بعض اعضاءك واجزائك ، والحركة امر واحد وانما تختلف باضافتها الى الآلات البدنية والخارجية المختلفة ، فيحدد بحد من الحدود وتعنون باعتبار كل وضع و آلة بعنوان من العناوين و تسمى باسم فعل من الافعال ، بل ليس تحديد الحركة التي تصدر من صقع قوتك وقدرتك وانشائك لها واحداثك اياها الانفس ذلك الاقبال في الحقيقة ، فانه ارادة بما انه صفة للفاعل واحداث بما انه يتعقبه حصول الاثر محدوداً متميزاً في العين ، وحديث تقدم الارادة على الفعل بمعنى الانشاء والاحداث ممنوع ، وبمعنى الاثر الحاصل في الخارج مسلم تقدمهما بالعلية لا بالزمان فاذن تنبه ان الارادة مخصصة (بصيغة المفعول) لامخصصة والتخصيص انما هو شان العلم السابق لان الخصوصية التي تبعثك وتوجب الشوق في نفسك ما لم تكن معلومة في الفعل المتصور اولا لم تحصل باقى المبادئ الارادية ، فعلمك بفعلك على وجه يترتب عليه غرضك هو الذي يخصص فعلك بان توقعه في الخارج على ذلك الوجه كما انه هو الذي يوجب الشوق في نفسك ويجعلك تقبل نحو الفعل .

وانظر الى الحجر الهابط من علو فانه يقبل نحو الحركة الى مكانه ، و تلك الحركة بحد ها المخصوصة ما يمكن ان يصدر عنه بقوته الطبيعية ، والى النار تقبل نحو الاحراق ، والى الشجر يقبل نحو ابراز الاوراق والثمار ، والى

القمر يقبل نحو الزيادة والنقصان والطلوع والافول والانارة والكسوف والى الشمس تقبل نحو تنوير الارض و ما عليها و تسخينها ،

والحاصل ان كل موجود يقبل عند كمال الشرائط نحو ما يمكن ان يصدر عنه من الاثر ليتحصل ذلك فى العين محدوداً بحد متميزاً عن اصله فذلك المحدود الواقع فى الخارج فعله وذلك الاقبال ارادته ، فيقال : اراد ففعل ، وان كان الاثر باعتبار انسلاخه عن حده كان مع اصله غير متميز عنه والا لم يحصل منه ، وتخصص الفعل والاثـر بحدـه الذى حد به اما بعلمه السابق ان كان من ذوى العلم والشعور واما بتسخيره تحت تصرف ذى علم من اصحاب الملكوت ان لم يكن . فان تخصيص الفعل بحد لائق يناسب حكمة الكون يمتنع من دون العلم .

ثم ان تسمية ذلك الاقبال الذى هو حقيقة الارادة بالفعل والصنع والانشاء والاحداث والتاثير وما يرادف ذلك صحيح كتسمية ما صدر عنه محدوداً بالاثـر والمحدث والمنشأ والمصنوع والمفعول ، وقد يطلق الارادة فى العرف ويراد بها العزم على الفعل فى وقته اللائق ، وهى بهذا المعنى غير مانحن بصدد بيانه .

ثم قد ظهر مما بينا ان مضمون كلام المصنف و غيره : ان المخصص لا بد منه فى الـايـجاد وليس ذلك الا الداعى الذى هو علم الفاعل بالفعل بما فيه من الخصوصية حق لانك قد عرفت ان المخصص هو العلم السابق لا غير ذلك ، لكن تسميته بالارادة مخالف لما يفهم اهل كل عرف من هذه اللفظة و مخالف لمفهوم الارادة الذى اخذ من حقيقتها ووضع له تلك اللفظة لان حقيقتها ما ذكرنا ومفهومها عند اهل كل لسان ينطبق عليها . فالحق ان الارادة بحسب المفهوم المنطبق على حقيقتها هى اقبال الشئ نحو ما عنده ويمكن ان يصدر عنه ليتحصل فى الخارج متميزاً عنه محدوداً بحد كان فى وسعه شعر ذلك الشئ به اولم يشعر مع وجوب شعور ما يخصه ، وذلك الاقبال احداث باعتبار اضافة تفرع الاثر الخارج فى الخارج عليه .

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان الله تعالى منزّه غنى فى ارادته عما يحتاج غيره اليه فى ارادته وليس على ارادته سابقة لاعلمه الذاتى المخصص لفعله ومشيته التى هى نور

ذاته وتوحيده السارى في جميع الاشياء الذى يتحدد بالحدود الامكانية ويتميز عن ذاته العلية باعتبار تلك الحدود ، وايست ارادته تعالى في صقع الوجوب ، بل متأخرة عنه بمرتبة هي المشية التي خلق الاشياء بها وخلقت بنفسها وبمرتبة اخرى هي علمه الذاتي الذي هو عين ذاته وليس شئ الا كان فيه لا بالكثرة والتميز ، وعلى هذا الذى قلت شواهد كثيرة من احاديث الائمة الاطهار صلوات الله عليهم ، ويساعده الشهود الفطرى والبرهان العقلى ، ولا يسع هذا التأليف ذكر تفاصيل ذلك ، بل يستدعى رسالة مفردة .

المسألة الخامسة

(في انه تعالى مدرك بالآلة)

قول المصنف : والنقل دل على اتصافه بالادراك - اى السمع والبصر ، بل العقل يدل على ذلك ان ارجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما عليه الاكثر وقد ذكر الرازى في الاربعين والقوشجى في شرحه واللاهيجى في الشوارق دليلا عقليا عليه ، لكن لا يخلو من ايرادات ، والطالب يراجع .

ثم انه لا كلام ولا خلاف بين المتكلمين بل الحكماء المتأخرون يوافقونهم في انه تعالى عالم بكل المحسوسات كغيرها و ان ادراكه ليس كادراكنا الا المجسمة ، وانما الكلام ههنا في وجه استناد السمع والبصر اليه تعالى في الشرع دون غيرهما من الادراكات كاللمس وغيره مع انها ان كانا صفتين غير العلم كما عليه الاشاعرة او يأولان الى العلم بالمبصرات والمسموعات كما عليه غيرهم فليطلق عليه تعالى اللامس مثلا بما ان اللمس صفة له او يأول الى العلم بالملسوسات .

فقال المصنف في شرح رسالة العلم ما حاصله : ان الذين ينزهون الله تعالى عن الادراك الحسى لا يصفونه بالسميع والبصير والشام وغيرها بمعناها الاصلى ، بل يصفونه

بانه تعالى عالم بها و اما وصفه بالسميع والبصير دون غيرهما مع تساوى الجميع فلانهما الطف الحواس واقربها من الادراك العقلى ، و مع ذلك يريدون بهما فى حقه تعالى العلم بالمبصرات والمسموعات لامعناهما الاصلى ، واما القائلون بالتجسم فيريدون فى حقه تعالى معناهما الاصلى اى الاحساس .

وقال اللاهيجى فى كوهى مراد ما حاصله : ان اطلاق السميع والبصير عليه تعالى دون غيرهما لانه يوهى التجسم لان فى مفهوم سائر الاحساسات يعتبر ملاصقة الحاس للمحسوس دون السمع والبصر ، فلما حظور فى اطلاقهما عليه تعالى و ارادته انه عليم بالمسموعات والمبصرات دون غيرهما ، وقال بهذا الوجه الشارح محمد البهشتى الاسفراينى فى شرحه على التجريد ، والحكيم السبزوارى فى اسرار الحكم احتمله مع عدم الجزم به .

اقول : و يمكن ان يقال ايضا : لان يوصف تعالى بهما دخل فى الانذار دون غيرهما .

قول المصنف : والعقل على استحالة الالات - و كذلك النقل كثيرا ، منه ما رواه الكلينى رحمه الله فى الكافى باب صفات الذات والصدوق رحمه الله فى التوحيد باب صفات الذات والافعال عن محمد بن موسى بن المتوكل رحمه الله عن على بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم ، قال فى حديث الزنديق الذى سأل ابا عبد الله عليه السلام انه قال له : اتقول انه سميع بصير ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : هو سميع بصير ، سميع بغير جارحة ، وبصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه ، و ليس قولى : انه يسمع بنفسه انه شىء والنفس شىء آخر ، ولكنى اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسؤولا وافها مالك اذ كنت سائلا ، فاقول : يسمع بكمه ، لا ان كده له بعض ، ولكنى اردت افهاك والتعبير عن نفسى ، وليس مرجعى فى ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلافتراف الذات ولا فتراف المعنى .

ثم الدليل العقلى على استحالة الالات عليه فى ادراكه تعالى لزوم الجسمىة والحاجة .

قول الشارح : واختلفوا في معناه الخ - لا شبهة ولا خلاف في ان سمعه و بصره تعالى من الصفات الذاتية ، فمن قال بزيادة الصفات الذاتية على الذات كالاشاعة قال انها صفتان غير العلم ، ومن قال بعينيتها فلا محيص له من القول بانهما العلم بالمسموعات والمبصرات .

المسألة السادسة

(في انه تعالى متكلم صادق)

قول المصنف : وعمومية قدرته الخ - اشارة الى برهان القول المختار له في مسألة كلام الله تعالى الذي لا شبهة ولا خلاف بين اهل الملل من المسلمين وغيرهم في ثبوته ، وانما وقع الخلاف في قدمه او حدوثه وقيامه بذاته تعالى او بغيره وانه من صفات الذات او من صفات الفعل وانه قسمان اللفظي والنقسي او قسم واحد هو اللفظي ، ولا باس بذكر الاقوال والكلام فيها ، فاقول .

القول الاول للامامية والمعتزلة ، وهو ان الكلام في الواجب والممكن قسم واحد هو هذه الحروف والاصوات الحاصلة بارادة المتكلم وقدرته القائمة بغير نفسه وذاته التي تقع على سمع المخاطب ان كان هنا مخاطب ، ولكن الله تبارك وتعالى اذ هو منزّه عن الجسمية وعن ان يكون له خلق وفم وشفة وغيرها مما لنا من آلات التكلم فيوجد بقدرته العامة على كل شيء وارادته هذه الحروف باي لغة شاء في اي شيء من خلقه من ملك او انسان او حيوان او شجر او حجر او غيرها فيسمعه من اراد الله تعالى اسماعه ، ونحن لا نعقل ولا نتصور القسم الاخر من الكلام الذي سماه الخصم كلاما نفسانيا اذ لا نعقل في انفسنا من المعاني غير العلم والارادة والترجي والتمني والاستفهام وغيرها نسميه الكلام النفسي ، فان الخصم لو قنع بتسمية الجامع بين هذه المعاني وهو المعنى الواقع في النفس بالكلام النفسي فلا تحاشي منا ولا مضايقة اذ لا مشاحة في الاصطلاح وبكون

النزاع لفظيا ، الا ان الخصم لا يكتفى بذلك ولا يقنع ، بل هو مصر على ان فى النفس معنى آخر غير هذه المعانى هو الكلام حقيقة ، و يأتى انشاء الله عن قريب بيانهم وكلامهم .

ثم الدليل على هذا المذهب امور :

الاول ان عمومية قدرته مع ان الكلام النفسى غير معقول و ان الكل مجمعون على انه تعالى متكلم دليل على ثبوت الكلام له تعالى بهذا المعنى .
الثانى ان لكلام الله تعالى خواص ذكرت فى الكتاب تمتنع على المعنى القديم القائم بذات الله تعالى وتصح على المعنى الذى قلناه ، وتلك الخواص كونه مسموعا لقوله تعالى : واذا سمعوا ما انزل ، و كونه متلوا لقوله تعالى : لتتلوا عليهم الذى اوحينا و كونه ذكر لقوله تعالى : وانه لذكر ارك و لقومك ، و كونه عربيا لقوله تعالى انزلناه قرآنا عربيا ، و كونه منزلا لقوله تعالى : قل نزل به روح القدس ، و كونه محدثا لقوله تعالى : ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث ، و كونه فى لوح محفوظ لقوله تعالى : بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ ، وغير ذلك .

الثالث ان ما ادعوه على الله تعالى من الكلام النفسى لم يذكره ولا اثرا منه فى كتاب من كتبه ولا على لسان نبي من انبيائه ولا وصى من اوصياء رسله ، ولم يكن له اسم ولا مفهوم عند احد من خلقه ولا فى تأليف من التأليف ولا فى كتاب من كتب اصحاب الادب واللغة ولا فى شعر احد من الشعراء حتى وصل الامر الى الشيخ الاشعرى او شيخ آخر لهم مسمى بابى محمد عبدالله المتكلم البغدادى فى القرن الثالث كما قيل ونقل فى حاشية احقاق الحق ، فهو كشف عن مكنون حقيقته واظهر اسمه وتكلم برسمه و ابان مفهومه مع ان العقلاء باجمعهم فى زمانه الى اليوم صرحوا باننا لا نعقل هذا المعنى ولا نتصوره الا المقلدين له على رسم العصبية وعادة التقليد ، وانهم الا يخرصون فقتل الخراصون .
ان قلت : وقع هذا المعنى فى قول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قلت : لم اجد لقائل هذا الشعر اسما ولا تاريخا ، ولعله احد من الاشاعرة ،

وان كان عربياً قبحاً لم يكن شعره دليلاً على المدعى اذ من المحتمل قويا انه تجاوز مبالغة باسم الدال على المدلول لان المقصود الاصلى من اتيان الكلام الدلالة على مافى الضمير .
الرابع الاخبار الدالة على ذلك .

منها ما رواه العلامة المجلسي رحمه الله في باب كلامه تعالى من توحيد البحار عن امالي الشيخ عن المفيد عن ابن قولويه عن الكليني عن علي بن ابراهيم عن الطيالسي عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن ابي بصير ، قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : لم يزل الله جل اسمه عالماً بذاته ولا معلوم ولم يزل قادراً بذاته ولا مقدور ، قلت : جعلت فداك فلم يزل متكلماً ؟ ، قال : الكلام محدث ، كان الله عز وجل وليس بمتكلم ، ثم احدث الكلام ، و رواه الكليني رحمه الله في باب صفات الذات من الكافي ، والصدوق رحمه الله في باب صفات الذات من التوحيد بهذا السند مع اختلاف في المتن .

ومنها ما رواه ايضا في ذلك الباب عن الاحتجاج عن صفوان بن يحيى ، قال : سأل ابو قرّة المحدث الرضا عليه السلام . فقال : اخبرني جعلني الله فداك عن كلام الله لموسى ، فقال : الله اعلم باي لسان كلمه بالسريانية ام بالعبرانية ، فاخذ ابو قرّة بلسانه فقال : انما اسألك عن هذا اللسان ، فقال ابو الحسن عليه السلام : سبحان الله مما تقول ومعاذ الله ان يشبه خلقه او يتكلم بمثل ما هم متكلمون ، ولكنه تبارك وتعالى ليس كمثله شيء ولا كمثله قائل فاعل ، قال : كيف ذلك ، قال كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق لمخلوق ، ولا يلفظ بشق فم ولسان ولكن يقول له كن فكان بمشيئته ، ما خاطب به موسى من الامر والنهي من غير تردد في نفس ، الخبر . و غير ذلك من الاخبار .

ان قلت : في بعض اخبارنا ان القرآن (وهو كلام الله تعالى) ليس بخالق ولا مخلوق وهذا بظاهره ينطبق على ما ذهب اليه الاشاعرة من ان كلامه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى فان هذه الصفة ليست بخاتمة لان الخالق هو الله تعالى و ليست بمخلوقة لان صفات الله تعالى ليست بمخلوقة له ، كخبر رواه الصدوق رحمه الله تعالى في التوحيد باب ان القرآن ما هو عن احمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن عبد الله عن الحسين بن خالد ، قال : قالت للرضا علي بن موسى عليهما السلام يا بن رسول الله

اخبرني عن القرآن اخالق ام مخلوق ، فقال : ليس بخالق ولا مخلوق ، ولكنه كلام الله عز وجل .

قلت : جوابه ما اورده الصدوق هناك بقوله : قد جاء في الكتاب ان القرآن كلام الله ووحى الله وقول الله و كتاب الله ، ولم يجيء فيه انه مخلوق ، وانما معنا من اطلاق المخلوق عليه لان المخلوق في اللغة قد يكون مكذوباً ، ويقال : كلام مخلوق اى مكذوب ، قال الله تبارك وتعالى : انما تعبدون من دون الله اوثاناً وتخلقون افكاى كذباً ، وقال عز وجل حكاية عن منكرى التوحيد : ما سمعنا بهذا في الملاء الاخرة ان هذا الا اختلاق اى افتعال وكذب ، فمن زعم ان القرآن مخلوق بمعنى انه مكذوب فقد كفر ، ومن قال : انه غير مخلوق بمعنى انه غير مكذوب فقد صدق وقال الحق والصواب ، ومن زعم انه غير مخلوق بمعنى انه غير محدث وغير منزل وغير محفوظ فقد اخطأ وقال غير الحق والصواب ، وقد اجمع اهل الاسلام على ان القرآن كلام الله عز وجل على الحقيقة دون المجاز وان من قال غير ذلك فقد قال منكراً من القول وزوراً ووجدنا القرآن مفصلاً وموصلاً وبعضه غير بعض وبعضه قبل بعض كالنسخ الذى يتأخر عن المنسوخ فلولم يكن ماهذه صفته حادثاً بطلت الدلالة على حدوث المحدثات وتعذر اثبات محدثها بتناهيها وتفرقها واجتماعها وشيء آخر وهو ان العقول قد شهدت والامة قد اجتمعت على ان الله عز وجل صادق فى اخباره وقد علم ان الكذب هو ان يخبر بكون ما لم يكن ، وقد اخبر الله عز وجل عن فرعون وقوله : انا ربكم الاعلى ، وعن نوح انه نادى ابنه وهو فى معزل يا بنى اركب معنا ولا تكن مع الكافرين ، فان كان هذا القول وهذا الخبر قديماً فهو قبل فرعون وقبل قوله ما اخبر عنه ، وهذا هو الكذب ، وان لم يوجد الا بعد ان قال فرعون ذلك فهو حادث لانه كان بعد ان لم يكن و امر آخر وهو ان الله عز وجل قال : وائمن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك ، وقال ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها ، وماله مثل اوجاز ان يعدم بعد وجوده فهو حادث لامحالة ، وتصديق ذلك ما اخرجہ شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رحمه الله فى

جامعه و حدثنا به عن محمد بن الحسن الصفار عن العباس بن معروف قال حدثني
عبد الرحمن بن أبي نجران عن حماد بن عثمان عن عبد الرحيم القصير ، قال : كتبت
على يدى عبد الملك بن اعين الى ابي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك اختلف الناس
فى اشياء قد كتبت بها اليك فان رايت جعلنى الله فداك ان تشرح لى جميع ما كتبت به اليك
اختلف الناس بالعراق فى المعرفة والجحود فاخبرنى جعلت فداك اهمام مخلوقان ، واختلفوا
فى القرآن فزعم قوم ان القرآن كلام الله غير مخلوق وقال آخرون كلام الله مخلوق ،
وعن الاستطاعة اقبل الفعل ام مع الفعل فان اصحابنا قد اختلفوا فيه و روافيه ، وعن الله
تبارك وتعالى هل يوصف بالصورة وبالتخطيط ، فان رأيت جعلنى الله فداك ان تكتب الى
بالمذهب الصحيح من التوحيد وعن الحركات اهى مخلوقة او غير مخلوقة وعن الايمان
ما هو فكتب عليه السلام على يدى عبد الملك بن اعين سالت عن المعرفة ما هى فاعلم
رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز و جل فى القلب مخلوقة والجحود من صنع الله
فى القلب مخلوق و ليس للعباد فيهما من صنع ، و لهم فيهما الاختيار من الاكتساب ،
فبشهوتهم الايمان اختاروا المعرفة فكانوا بذلك مؤمنين عارفين ، و بشهوتهم الكفر
اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضاللا ، وذلك بتوفيق الله لهم وخذلان
من خذله ، فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله واثابهم ، وسالت رحمك الله عن القرآن و
اختلاف الناس قبلكم ، فان القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وغير ازلى مع الله تعالى
ذكره وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، كان الله عز وجل ولا شىء غير الله معروف ولا مجهول
. كان عز وجل ولا متكم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل جل وعز ربنا ، فجميع هذه الصفات
محدثه عند حدوث الفعل منه جل و عز ربنا والقرآن كلام الله غير مخلوق فيه خبر من
كان قبلكم وخبر من يكون بعدكم انزل من عند الله على محمد صلى الله عليه وآله
وسالت رحمك الله عن الاستطاعة للفعل فان الله عز وجل خلق العبد وجعل له الآلة والصحة
وهى القوة التى يكون العبد بها متحركا مستطيعا للفعل ، ولا متحرك الا وهو يريد الفعل
وهى صفة مضافة الى الشهوة التى هى خلق الله عز وجل مركبة فى الانسان ، فاذا تحركت
الشهوة فى الانسان اشتهى الشىء فاراده ، فمن ثم قيل للانسان مريد ، فاذا اراد الفعل
وفعل كان مع الاستطاعة والحركة ، فمن ثم قيل للعبد مستطيع متحرك ، فاذا كان

الانسان ساكنا غير مرید للفعل و كان معه آلة وهى القوة والصحة اللتان بهما تكون حركات الانسان و فعله كان سكونه لعله سكون الشهوة فقل ساكن فوصف بالسكون فاذا اشتهى الانسان وتحركت شهوته التى ركبته فيه اشتهى الفعل وتحرك بالقوة المركبة فيه واستعمل الآلة التى بها يفعل الفعل ، فيكون الفعل منه عند ما تحرك واكتسبه ، فقل فاعل ومتحرك ومكتسب ومستطيع ، اولاترى ان جميع ذلك صفات يوصف بها الانسان ، و سالت رحمك الله عن التوحيد و ما ذهب اليه من قبلك ، فتعالى الله الذى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ، تعالى الله عما يصفه الواصفون المشبهون الله تبارك و تعالى بخلقه المفترون على الله عز و جل ، فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح فى التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عز و جل ، فانف عن الله البطلان والتشبيه فلا نفى ولا تشبيه ، هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون ، فلا تعد القرآن فتضل بعد البيان و سالت رحمك الله عن الايمان ، فالايمان هو اقرار باللسان و عقد بالقلب وعمل بالاركان فالايمان بعضه من بعض ، وقد يكون العبد مسلما قبل ان يكون مؤمنا ولا يكون مؤمنا حتى يكون مسلما فالاسلام قبل الايمان وهو يشارك الايمان ، فاذا اتى العبد بكبيرة من كسائر المعاصي او صغيرة من صفات المعاصي التى نهى الله عز و جل عنها كان خارجا من الايمان ساقطا عنه اسم الايمان و ثابتا عليه اسم الاسلام ، فان تاب واستغفر عاد الى الايمان ولم يخرج الى الكفر والجهود والاستحلال ، فاذا قال للحلال هذا حرام والمحرام هذا حلال ودان بذلك فعنده يكون خارجا من الايمان والاسلام الى الكفر وكان بمنزلة رجل دخل الحرم ثم دخل الكعبة فاحدث فى الكعبة حدثا فاخرج عن الكعبة و عن الحرم فضربت عنقه وصار الى النار ، ثم قال الصدوق : كان المراد من هذا الحديث ما كان فيه من ذكر القرآن و معنى ما فيه انه غير مخلوق اى غير مكذوب ، ولا يعنى به انه غير محدث لانه قد قال محدث غير مخلوق وغير ازالى مع الله تعالى ذكره.

القول الثانى للاشاعة ، وهو ان كلامه تعالى صفة ذاتية قديمة قائمة بذاته ، وهى امر واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ولا تغير كسائر صفاته الذاتية ، وهو مع كونه واحدا

امر ونهى وخبر واستخبار ، سمي بالكلام النفسى ، يدل عليه هذا الكلام اللفظى ،
وهو الكلام حقيقة ، و اطلاق الكلام عليه و على اللفظى اما بالاشتراك او بالحقيقة
والمجاز .

قال الشارح العلامة رحمه الله فى نهج الحق : والاشاعة خالفوا عقولهم وعقول
كافة البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم و لا غيرهم ، و اثبات مثل هذا الشيء
والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولاً عليه معلوم البطلان ،
ومع ذلك فانه صادر عنا اوفينا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته .

اقول : اقرب ما قاله اتباع الاشعرى الى التصور فى هذا المقام ما ذكر القوشجى
فى مبحث الكيفيات المسموعة بقوله : اقول المعنى النفسى الذى يدعون انه قائم بنفس
المتكلم ومغاير للعلم فى صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعنى حصوله
فى الذهن مطلقا ، انتهى ، ومراده بالاطلاق شمول مدلول الخبر لما كان له واقع ام لا
و ما كان معه تصديق ام لا ، و انت ترى ان هذا ايضا تخرص كسائر ما قالوا حول
هذا المدعى لان حصول مدلول الخبر فى الذهن ليس الا تصورات اطرافه و هو العلم
التصورى وقدمر بعض الكلام فى ذلك فى مبحث المسموعات من الاعراض ، و من اراد
تفاصيل كلماتهم فليراجع شرح المواقف و شرح القوشجى فان الصواب ترك ذكر
تلك الخرافات .

القول الثالث للحنابلة ، وهو على ما نقل اصحاب التأليف ان كلامه تعالى مركب
من حروف واصوات يقومان بذاته و هو قديم ، وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا :
الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف ، وهذا القول غنى عن الابطال لان كل
عاقل يعلم ان كل مركب حادث .

القول الرابع للكرامية : وهو ان كلامه تعالى حروف و اصوات وسلموا انها
حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى و يرده
ما يأتى فى المسألة السادسة عشرة من امتناع قيام الحوادث به تعالى .

القول الخامس لاهل العرفان و اصحاب الحكمة المتعالية ، و الكلام عندهم انشاء الكلمات والكلمات هي الموجودات لانها معرفة عن صانعها كما ان الكلمات اللفظية معرفة عن ضمير لفظها والمتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد .

ثم ان الاقوال الماضية غير ما قال الاشاعرة تدور حول الكلام و المتكلم بمعناها العرفي ، وهذا انما هو بحسب الوضع والمواضعة فيكون الكلام على حد محدود لا يتعدى حقيقته عنه ، و ذلك منحصر في الصوت المتقاطع المكيف بكيفيات مخصوصة فيكون دلالة الكلام عرضية لانها باعتبار مواضعة بين الناس حيث جعلوا كل كلمة او كلام دالا على معنى ، ولو جعلوا مكانه شيئا آخر كالاشارة والاوزاع المتفننة بين الاعضاء والاجسام او غير ذلك لادى مؤداه الا انهم اختاروا اللفظ لانه ايسر واسهل من غيره لكونه لا يحتاج الى مؤونة زائدة في ادائه لضرورة التنفس ، والدلالة العرضية تزول بزوال ما هو بالعرض الذي هو المواضعة العرفية بخلاف دلالة بعض الاشياء على بعض بما هي اشياء فانها دلالة ذاتية بوضع الهي ولا تزول ، وهؤلاء حيث يكون نظرهم ممدودا الى الحقائق لا الى الاوزاع والاعتبارات والمواضعات قالوا : ان حقيقة الكلام نحو وجود دال على وجود فان وجود اللفظ كوجود الكتابة دال على الوجود في الذهن وهو على الخارج وهو بعضه دال على بعض والكل على الصانع ، فاجزاء العالم برمته كلمات الله الدالات على منشئها المتكلم بكلامه الذي هو انشائه اياها .

ثم ان هذا المذهب ما خوذ من كتاب الله تعالى وكلمات الوحي ، قال الله تعالى : انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ، اي انما شأنه وانشاءه اذا اراد شيئا قوله و كلامه لذلك الشيء : كن فيكون ذلك الشيء ، فهو مقوله وكلمته الصادرة عنه ، فانشاؤه قوله وقوله كلامه وما يصدر عنه بكلامه الذي هو انشاؤه كلمته ، وقال تعالى : يبشر بكلمة منه ، وقال تعالى : ما نفدت كلمات الله ، وقال عليه السلام في النهج في الخطبة المائة والحادية والثمانين : يقول لما اراد كونه : كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بندا يسمع وانما كلامه سبحانه فعل منه انشاءه ، وفي تفسير القمي في قوله تعالى : ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ، قال : الكلمات الائمة عليهم السلام وفي تفسير العياشي

عن جابر قال : سالت ابا جعفر عليه السلام عن تفسير هذه الآية الى ان قال : كلماته في الباطن على عليه السلام هو كلمة الله في الباطن ، ثم ان لهم فروعا على هذا القول من الفرق بالاعتبار بين المتكلم والكاتب والكلام والكتاب ، والفرق بين القرآن والفرقان ، و من مراتب الكلام ، ومن ان ذاته تعالى كلام باعتبار دلالتها على ذاته ، وغير ذلك ، من اراد فعلية بالمنظومتين واسرار الحكم للسبزواري والاصفهانى و العرشية والمشاعر للشيرازى رحمهم الله والفصوص لابن العربي وغيرها لغيرهم ، وهذا المعنى للكلام كالارادة بالمعنى المختار مع الفرق بان انشاء الاشياء بما هي هي ارادة و بما هي دالة كلام .

القول السادس لبعض الحكماء كالفارابى ، قال فى فصوص الحكم : للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس ، فاما ذواتها الحقيقية فامرية ، و انما يلاقيها من القوة البشرية الروح الانسانية القدسية ، فاذا تخاطبنا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق فتمثل اياها من الملك صورة بحسب ما يحتملها فيرى ملكا على غير صورته ، والوحي لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة ، وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب فى باطن المخاطب ليصير مثله ، انتهى ، قوله : والوحي لوح الخ ، اى الوحي ومضة وشروق مما فى باطن الملك من الحقائق العلمية التى اراد ايصالها الى الروح الانسانية الكامل كروح النبي بلا واسطة من الالات الجسمانية بل باتصال الملك اتصالا معنويا وذلك الشروق هو الكلام الحقيقي ، وقوله : فان الكلام انما يراد به الخ ، اى فان الكلام بحسب الحقيقة عندنا انما يراد به تصوير ما يتضمن باطن المخاطب بكسر الطاء من الصور العلمية التى اراد اعلامها وحصولها فى باطن المخاطب بفتح الطاء ليصير مثله فى حصول تلك الصور ، والحاصل ان الكلام عنده يدور حول الاعلام بان يكون عند موجود صور علمية يريد حصولها عند آخر فيفعل ما به تحصل عنده من نقش او صوت كما فينا او غيرهما كما فى الروحانيين فهو متكلم وما يفعله كلام له .

ثم اقول : ان شيئاً من هذه الاقوال الستة ليس على الحق الصافي من تفسير الكلام لان الثاني والثالث والرابع ظاهرة الفساد والاول لايشمل ماكان بغير ايجاد الصوت ككلام الله الملقى في روع نبي او ولى او ملك و كلام الملك او الشيطان الملقى في صدر الانسان ولا يشمل ما في الكتب ولا ما تكلم به الحيوانات والاشجار والاحجار وغيرها بالاعجاز لانه لا يحصل بارادة المتكلم وقدرته والقول الخامس لا ينطبق على معنى الكلام في العرف العام ولا في الشرع ولا في عرف خاص من اصحاب العلوم بل هو اصطلاح عندهم فلا يحمل عليه ماورد في الكتاب والسنة ولا ماوقع في المحاورات ولا يفهم احد من العرب وغيرها من قولنا : الله متكلم انه منشيء الاشياء ولا يكون صرف الدلالة مصححا لكون الدال كلاما واما قول امير المؤمنين عليه السلام فلا يدل على ذلك اذ ليس معناه ان كل فعل صدر منه فهو كلام له كما هو مدعاهم بل معناه ان كلامه ليس من صفات ذاته بل فعل منه كسائر افعاله ، و اطلاق الكلمة على الائمة و الانبياء عليهم السلام لخصوصية سذكرها ليست في سائر الموجودات واما قوله تعالى : انما امره الخ فهو تمثيل لسرعة انقياد الاشياء لارادته وامتناع تخلف شيء اراده عنها لان هنا قولاً ولا انه تعالى بصدد ان انشاءه قول و كلام حقيقة ، و اما قوله تعالى : ما نفدت كلمات الله فليس في الآية اشعار بان الموجودات كلماته ، بل تدل على ان لانقاد لكلماته .

فالحق ان التكلم هو ظهور المكنون العلمي من الشيء ، والكلام ذلك المكنون العلمي باعتبار ظهوره سواء كان بالالات والمحل المادى كالذى يقع في الهواء او الشجر او غيرهما اولم يكن بذلك ، فيشمل ما يظهر من الله تعالى لملائكته ورسله وسائر عباده وخلقته على اى وجه كان وما يظهر من غيره من ذوى العقول وغيرهم كذلك ، ثم ان كان هناك مخاطب يراد تصوير ذلك المكنون العلمي له سمي التكلم بهذا الاعتبار خطاباً و تكليماً ، وان ثبت في لوح او ورق او نفس اوجبيهة اسرافيل او غيرها من المجردات و الماديات سمي ثبوته بالكتابة والذى ثبت فيه بالكتاب ، واطلاق كتاب الله تعالى على امير المؤمنين عليه السلام بهذا الاعتبار اذ ثبت فيه ما عند الله تعالى من المكنونات العلمية

وكذا اطلاق الكلمة عليه باعتبار انه يظهر به لعباده ما عند الله تعالى منها لانه مبین لمراده تعالى لهم كما ان كلمتنا تبين مرادنا ، وعلى هذا فالقرآن كلام الله تعالى على الحقيقة فى اى صقع من الاصقاع وقع فى النقوش والاشكال الكتبية اوفى صدور الحفاظ او فى اصوات القراء او فى نفوس اهل السماوات اوفى بواطن الرسل والانبياء اوفى غير ذلك والاجماع قائم عليه كما مر فى ضمن كلام الصدوق رحمه الله ، فلا وجه للمذهب الى ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى على المجاز او ما فى اصوات القراء كذلك ، ولا يخفى انه كلما تحقق الكلام لشيء تحقق التكلم له ، لا العكس لان الحاكي لكلام الغير القارى له متكلم وليس الكلام له الا انه اذا لم يقصد الحكاية فالكلام له ايضا ، وان التكلم والكلام يسندان الى ما يظهر منه سواء كان بقدرته او بقدرة الغير فيه ، فقول الحجر لداود عليه السلام ياد اود خذنى فاقتل بى جالوت تكلم منه و كلام له وان لم يكن بقدرته .

قول الشارح : وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة الخ - بل اتفقوا على وقوعه ايضا مع اختلاف بين الاشاعرة انفسهم فى ان اطلاق الكلام عليه بالمجاز او بالاشتراك .

قول المصنف : وانتفاء القبح عنه تعالى الخ - هنا ثلاثة مطالب :
الاول انه تعالى صادق ، والدليل عليه الكتاب والسنة والاجماع والعقل .
الثانى هل يجوز الكذب على الله تعالى ، فالعدلية على انه لا يجوز لقبحه الممتنع عليه تعالى ، واما الاشاعرة فعلى مبناهم من نفى الحسن والقبح على ما يأتى البحث عنه انشاء الله تعالى فى المسألة الاولى والثانية من الفصل الثالث لا يمتنع الكذب عنه تعالى لعدم امتناع القبيح عليه تعالى مطلقا على مبناهم ، لكنهم استثنوا الكذب بالاجماع ، وذكر القوشجى وغيره وجهين آخرين لامتناع الكذب عنه ، الاولى رفضهما .

الثالث هل الصدق من صفات ذاته او فعله ، فالاشاعرة على الاول لانه صفة الكلام الذى هو من صفات الذات عندهم ، وغيرهم على الثانى لان الكلام من صفات فعله . لكن قد ورد فى روايات عن اهل البيت عليهم السلام التصريح بانه من صفات الذات .

منها مارواه الصدوق رحمه الله في التوحيد في باب صفات الذات عن جابر عن
ابى جعفر عليه السلام ، قال : ان الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيره نورا لا ظلام فيه و
صادقاً لا كذب فيه وعالماً لا جهل فيه وحياً لا موت فيه ، وكذلك اليوم وكذلك لا يزال
ابداً ، ورواه المجلسى رحمه الله في توحيد البحار عن محاسن البرقى بعينه .
اقول : المراد بالصادق في هذا الخبر هو الحق لا ما يكون صفة للقول والكلام ،
والحق يأتي صفة للذات وللقول ، والشاهد على ذلك مارواه الصدوق في ذلك الباب ايضاً
عن هشام بن سالم ، قال : دخلت على ابي عبد الله عليه السلام ، فقال لى : اتنعت الله ،
فقلت : نعم قال : هات ، فقلت : هو السميع البصير ، قال : هذه صفة يشترك فيها
المخلوقون ، قلت : فكيف ننته ، فقال : هو نور لا ظلمة فيه وحياة لا موت فيه وعلم لا جهل
فيه ، وحق لا باطل فيه ، فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد ، او المراد به
معنى سلبى وهو عدم صدور الكذب والباطل عنه لا بمعنى مطابقة كلامه للمواقع ،
والاول اظهر .

قول الشارح : حكيم على ما ياتى - في المسألة الحادية والعشرين .

المسألة السابعة

(في انه تعالى باق)

قول المصنف : على سرمديته - اعلم ان السرمد والدائم والباقي والقديم
والازل والابدى معان متلازمة بل الفاظ مترادفة في عرف اهل الكلام ، وقد وصف الله
تعالى بها في الكتاب والسنة ، والمراد بها امتناع العدم ، وهذا المعنى من اللوازم البينة
لوجوب الوجود الذاتى ، فكبرى القياس الذى ذكره الشارح رحمه الله بينة لا تحتاج الى
البيان ، فقله : والالكان ممكناً تنبيه عليه لاستدلال .

قول المصنف : ونفى الزائد - ان قلت : ان المصنف ذكر في المسألة التاسعة

عشرة نفى المعانى الزائدة مطلقا، فما وجه ذكر كون البقاء غير زائد على الذات هنا قلت : لان كون البقاء زائدا على الذات مما اختلف فيه الاشعريون انفسهم حتى ان بعض شيوخهم كمام الحرمين الجوينى والقاضى ابى بكر الباقلانى خالف الشيخ ابا الحسن الاشعري فى ذلك وذهب الى نفى الزائد مع ان الشهرستانى ذكر فى الملل والنحل ان للشيخ نفسه اختلاف راي فى البقاء ولان الفريقين ذكروا لخصوص زيادة البقاء على الذات وعدم الزيادة وجوها غير ما ذكروا لمطلق الصفات ، من ارادها فعليه بشرح القوشجى وشرح المواقف .

قول الشارح : يدل على سوء فهم المورد - هذا المورد قاس الواجب بالذات على الواجب بالغير فانه واجب فى وقت وجود علته وممتنع فى وقت عدم علته.
قول الشارح : مجردة الخ - مجردة حال وتكون خبر لان .

المسألة الثامنة

(فى انه تعالى واحد)

اعلم ان الوحدة فى مقابل التكثر : وهو اما بحسب نفس الشئ وهو التركيب ، واما بحسب الغير مع امتناع المجامعة وهو الضدية ، اولا معه مع الاتحاد فى الماهية وهو المثلية، اولا مع الاتحاد وهو الشركة ، فهذه اربع مسائل ذكرها المصنف متعاقبة ، هذا ان قلنا ان الشريكين يعتبر فيهما اختلاف الماهية ، والا فالشريك اعم من المثل و نفىه يستلزم نفىه، لكن مسألة ان الواجب مخالف لغيره فى الماهية والحقيقة مسألة براسها عنوانها، والمصنف جرى مجراهم .

قول المصنف : والشريك - الشريك من الشركة ، وهى اجتماع الاثنين او اكثر على فعل او فى حق اموال او غير ذلك ، والمراد هنا بنفى الشريك نفى تعدد الواجب من حيث هو هو وان استلزم ذلك نفى تعدد الصانع ، فتشمل المسألة توحيد

الذات وتوحيد الفعل ، واما توحيد الصفات بمعنى ان صفاته تعالى عين ذاته تعالى فيأتي في المسألة التاسعة عشرة

قول الشارح : ان اكثر العقلاء الخ - قد ذكرنا جملة القول في الطوائف القائلة بتعدد القديم والواجب في المسألة الخامسة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، وبالتفصيل في كتب المذاهب .

قول الشارح : والدليل على ذلك الخ - اعلم ان الادلة التي اقيمت على نفى تعدد الواجب من حيث هو هو تدل على نفى تعدد الصانع ايضا لانه ان لم يكن في الوجود الا واجب واحد فهو الصانع لكل لاستناد ما سواه اليه ، واما التي اقيمت على نفى تعدد الصانع من حيث هو هو لا تدل على نفى تعدد الواجب لان العقل اذا قطع بان الصانع واحد لم يمتنع ان يتصور ان في الوجود واجبا ليس بصانع شيئا ، فالطائفة الاولى تغني عن الطائفة الثانية لا بالعكس ، و لكن نذكر الطائفتين لزيادة البصيرة فالدليل على وحدة الواجب امور :

الاول ما ذكره الشارح العلامة رحمه الله ، و توضيحه ان الواجب لو كان متعدداً لكان كل منهما مركبا ، والتالي باطل لان المركب لا يحتاجه الى اجزائه التي هي غيره بما هي اجزاء ممكن فلزم ان يكون ما فرضناه واجبا ممكنا ، وهذا خلف باطل و اما بيان الملازمة فان الواجبين متشاركين في وجوب الوجود قطعا و كل متشاركين في شيء لا بد ان يكونا متميزين بشيء آخر و الا ارتفع الاثنية والشركة ويكونان واحدا لا اثنين ، وهذا الفرض مع استحالة يستلزم المطلوب لانتفاء الاثنية والشركة فالواجبان لا بد ان يكونا متميزين بشيء آخر غير عنوان الوجوب المشترك وهو اما تمام الذات من كل منهما فيكون وجوب الوجود عارضا فيكون كل منهما مركبا من العارض المتحد والمعرض المميز مع ان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان ، واما جزء ذات كل منها وهذا الجزء في كل منهما فصل فيكون وجوب الوجود جنسا فيكون كل منهما مركبا من الجنس والفصل ، و اما عارض خارج عن ذاتهما فيكون وجوب الوجود نوعا فيكون كل منهما مركبا من العارض المميز والمعرض المتحد

مع ان ما به الامتياز الذى به التشخص خارج عن ذات كل منهما و كل ما تشخصه خارج عن ذاته فهو محتاج فيه الى الخارج و كل محتاج ممكن ، و لا رابعة لهذه الصور ، فتعدد الواجب يستلزم تركبه وهو باطل و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ، فالواجب الوجود بالذات واحد وهو المطلوب .

واعترض على هذا البرهان بان القسمة ليست حاصرة بل لها صورة رابعة لان الصورة الاولى تنقسم الى صورتين لان العارض على قسمين : المحمول بالضميمة كقولنا : الجسم ابيض فان صحة حمليه عليه يتوقف على ضميمة البياض اليه فصدق الابيض على الجسم يستلزم تركبه مع البياض ، والمحمول من صميم ذات الموضوع كقولنا : الانسان ممكن فان صحة حمليه عليه لا يتوقف على ضميمة امر من خارج ذات الانسان اليه بل الانسان من حيث هو انسان ينتزع من صميم ذاته معنى الامكان فيحمل عليه ، فصدق الممكن على الانسان لا يستلزم تركبه مع الامكان ، فلم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام المهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولاً عرضياً بالمعنى الثانى فحينئذ لا يستلزم التركيب وهذه هي الشبهة المعروفة المنسوبة الى ابن كمونة الذى سماه القوم بافتخار الشياطين .

والجواب ان قياس الواجب والوجوب بالانسان والامكان صحيح فان مفهوم الوجوب منتزع من صميم ذات الواجب كما ان الامكان منتزع من صميم ذات الانسان وغيره من الممكنات ، لكن الانسان لو وجد له فرد آخر هل ينتزع منه مفهوم الامكان ام لا ، والجواب مثبت ، فاذا كان الانسانان مشتركين فى انتزاع مفهوم الامكان الذى هو مفهوم واحد و معنى فارد فهل يستلزم ذلك اشتراك ذاتيهما فى امر واحد حتى ينتزع المفهوم الواحد عن الامر الواحد ام لا ، والجواب مثبت ، لان المفهوم الواحد كيف ينتزع من امرين متباينين بالكلية ، وهذا بين بل فطرى ، ولان

العقل لا يمكنه ان ينتزع عن شيء مفهوما ما لم يجد فيه امرا يكون منشأ لانتزاعه ،
فالاثان اللذان ينتزع من صميم ذاتهما مفهوم واحد لا بد من ان يكونا متحدين في تمام
الماهية كالانسانين ، اوفى بعض الماهية كالانسان والحصان او في امر عرضي كالاجناس
العالية ، فعلى الاول يكون كل منهما مركبا من النوع والاعراض الخارجية لان العرض
المنتزع من الذات لا يكون مشخصا لكونه معنى واحدا كالذات ، وعلى الثاني مركبا
من الجنس والفصل ، وعلى الثالث مركبا من العارض والمعرض ، فانتزاع الوجوب
من الواجبين المفروض تباينهما بتمام الذات لا يمكن الا ان يكون فيهما امر واحد مشترك
ينتزع منه مفهوم الوجوب

ثم لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد على القول بكون الواجب ماهية مجهولة لكنه
كما عليه بعض المتكلمين لان الماهية من حيث هي ماهية لا ينتزع منها الوجود ولا الوجوب
لكن الشبهة على هذا الفرض من اول الامر مختلة لان الماهية كيف يمكن ان تكون
واجبة الوجود غير محتاجة في الوجود الى غيرها ثم ينتزع منها مفهوم الوجوب كما
هو المفروض في بيان الشبهة ، فلاملجأ لصاحب الشبهة وللقاتل بان الواجب ماهية الا
ان يعتنقا ويعترفوا بما اكلا من فضلات ابليس لعنه الله ، والحاصل اننا سأل صاحب الشبهة
انك ما تقول في هوية الواجب بعد ان سلم انه غير مركب من الماهية والوجود اهي
ماهية ام حقيقة الوجود ، فان كانت الاولى فلا يعقل انتزاع مفهوم الوجوب منه لان
الوجوب من دون الوجود غير معقول ، وان كانت الثانية فالجواب ما قلنا ، وكذا لا يفيد
هذا الجواب على القول بالاشتراك اللفظي في الوجود او القول بالمعنوي مع كون
الوجودات حقائق متباينة لان القولين مشتركان في تباين الوجودات وحيث ان الواجبين
نوعان متباينان من الوجود وينتزع منهما الوجوب ولا يلزم تركيب ولكن يرد على القولين
ما يرد على الشبهة .

ويمكن ان يتخلص اصل البرهان بوجه جامع بحيث يتضمن دفع الشبهة بان كل
واجبين كائنين ما كانا يكون كل واحد منهما مركبا مما به الامتياز وما به الاشتراك
اما ما به الامتياز فلقضية الاثنية واما ما به الاشتراك ففي الشيئية التي لا بد لانتزاعها من

منشأ فى ذاتيهما جامع بينهما .

ان قلت : ان اشتراك الواجين فى الوجود والشيئية ان استلزم تركب كل منهما فالواجب مشترك مع الممكن فيه ايضاً فيلزم تركب كل من الواجب والممكن لتضية الامتياز بغير ما اشتركا فيه مع ان الواجب ممتنع فيه التركيب ، قلت : ان الامتياز بينهما لا يستلزم تركب الواجب لان امتياز الممكن عن الواجب بالماهية المستلزمية لتحده فلا يلزم تركيب الواجب لانه منزعه عن هذه الماهية بخلاف الواجين فان الامتياز بينهما ان كان بالماهية او بشيء آخر فى احدهما لزم تركبه فلا يكون واجباً وان كان الاخر منزها عن ذلك .

البرهان الثانى ان الواجب الوجود موجود لما مر فى الفصل الاول و كل موجود متعين لامحالة ، ثم ان تعينه اما لذاته بمعنى ان ذاته تقتضى هذا التعين واما لغيره بمعنى ان تعينه هذا معلول له ، فالاول يقتضى امتناع ان يكون له ثان وهو المطلوب لان تعين الشيء يختص به ويمتنع الاشتراك فيه لان فردية كل فرد ووحدته الملازمة لوجوده فى الخارج انما هى بتعينه ، فلو كان تعينه مقتضى طبيعته وحقيقته امتنع ان يوجد فرد آخر من تلك الطبيعة فى الخارج لانه لو وجد وجد ذلك التعين فيه بحكم الاقتضاء فيقع الاشتراك فى التعين وهو محال ، و الثانى يقتضى ان يكون الواجب الوجود معلولا لغيره للملازمة بين الوجود والتعين وهذا خروج الواجب عن كونه واجباً ، وهو خلف .

الثالث ان الواجب الوجود تعالى صرف الوجود و كل ما هو صرف الوجود يمتنع ان تعرضه الكثرة فالواجب الوجود يمتنع ان تعرضه الكثرة فهو واحد ، اما الصغرى فلان الواجب لو كان ماهية عرضها الوجود لا تحتاج فى ذاتها الى سبب العروض والمحتاج ممكن ، واما الكبرى فلان عروض الكثرة اما بغيره واما بذاته كلاهما محال ، اما الاول فلاستلزامه كون الواجب معلولا فيما يجعله كثيراً و كل ما هو محتاج فى شيء الى غيره ليس بواجب ، واما الثانى فلان صرف الشيء وجودا كان او ماهية بل العدم كذلك لا يمكن ان يتكثر بذاته من دون انضيف شيء اليه لان معنى التكثر وجود الافراد له والافراد لا توجد الا بامتيار بعضها عن بعض

والامتياز لا يتحقق الا بانضمام الامور المتخالفة اليه، ولان التكثر لو كان بذاته امتنع
تحقق الشئ لانك كل ما فرضت منه فى الخارج امتنع ان يوجد الا بوصف الكثرة
فتحقق الواحد منه ممتنع فتحقق الكثير ايضاً ممتنع لانه يمتنع ان يوجد من دون الواحد
وبيان هذا البرهان بوجه اوضح واخصر ان يقال : ان الواجب تعالى صرف الوجود و
صرف الوجود اما ان يقتضى الوحدة فهو المطلوب ، واما ان يقتضى الكثرة فيلزم
امتناع تحققه فى الخارج بالبيان المذكور، واما لا يقتضى الكثرة ولا الوحدة فيلزم كونه
معللاً بالغير فى وحدته وكثرته والمعلل ممكن .

الرابع ان الواجبين يشتركان فى الحقيقة لان الوجوب لو كان عرضياً فى الشئ
لكان ممكناً، ولا شبهة انهما لقضاء الاثنية لا بد لهما مما يمتاز كل منهما عن الآخر، ولا
يمكن الامتياز بنفس ما اشتركا فيه ولا بالجزء للزوم التركيب ولا بالازم الحقيقة
للاشتراك كالحقيقة، فلا بد ان يكون بامر خارج عارض، فيكون كل منهما معللاً فيه
الخامس ان الواجبين لا بد ان يكون كل منهما واجداً لما يفقده الآخر لقضية
الامتياز ، فما يجده احدهما دون الآخر ان كان كما لا من نسخ الوجود فالآخر
الفاقد له ناقص و ان كان تقصاً من نسخ العدم فهو نفسه ناقص ، و الناقص ليس
بواجب .

السادس ان كل كثير مسبوق بالواحد ولا شئ من الواجب بالذات مسبوق
بالواحد لان المسبوق بالواحد ممكن فلا شئ من الكثير بالواجب بالذات، وينعكس
الى انه لا شئ من الواجب بالذات بكثير.

السابع ان لو كان فى الوجود واجبان فاما ان يقترن باحدهما هوية مميزة ام لا،
والثانى باطل اذ لا يعقل الاثنية من دون مميز، والاول اما ان يكون المميز من ذاته
فلا اثنية ايضاً لعدم الامتياز لان الذاتى مشترك بينهما لانهما معا واجبان ، و اما
ان يكون من خارج ذاته فيلزم امكانه لان ما يكون تميزه و تعيينه من الخارج
فهو معلل .

الثامن انك اذا علمت ان الواجب تعالى هويته حقيقة الوجود فكما لاحظت له ثانيا تجده عين الاول لانك في لحاظك الثاني لا تلاحظ الا نفس الوجود وهذا الملحوظ هو الذي لاحظته اولاً. فالعقل اينما طار بجناحه لا يرى الا واحداً من الوجود الحق الذي هويته نفس حقيقة الوجود .

التاسع لو كان في الوجود واجبان لكان كل منهما محدوداً وجوده بالآخر وكل ما كان محدوداً وجوده فهو ممكن .

العاشر لو كان الواجب بالذات كثيراً فعدد الكثرة اما يكون متناهياً ام لا ، والثاني باطل لان المعدود كلما تحقق في الخارج تحقق متناهياً وان بلغ ما بلغ ، والثاني يحتاج الى المرجح اذ لو فرض اثنان مثلاً فيسأل انه لم لا يكون خمسة ولو فرض خمسة مثلاً فيسأل انه لم لا يكون اربعة ، وهكذا ، والمرجح يمتنع ان يكون نفس الكثير ولا واحداً منه لانه من الكثير ، فهو امر خارج عن المجموع ، فهو العلة والكثير معلول لانه جعله على تلك المرتبة من الكثرة ، والمعلول ليس بواجب ، تلك عشرة كاملة .

و اما وحدة الصانع فاعلم ان المراد بالصانع هنا الصانع بالاستقلال لا من شيء ولا بشيء بحيث لا يكون صنعهم موقوفاً الاعلى نفس ذاته ، والا فكثير من الممكنات صانع لاشياء من اشياء بامداد الحق تعالى اما بان يعدّ المادة فقط لافاضة الصورة من الغير كالصانع من الادميين فانه يركب المادة و يهيئها فيفاض الصورة عليها بعد كمال الاستعداد ، او يفيض الصورة على المادة بامداد الحق تعالى و اذنه كالعقل الفعال المفيض للصورة المادية على الكائنات على ما عليه الحكماء ، او يعدّ المادة و يفيض الصورة عليها بامداده تعالى و اذنه كعيسى على ما هو ظاهر الآية: اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله ، او يفيض الصورة المجردة بالامادة بامداده تعالى و اذنه كافاضة العقل الاول العقل الثاني مثلاً على مذهب الحكماء ، و على كل فإطلاق الصانع عليه تعالى وعلى غيره و ان كان بمفهوم واحد ، لكنه ليس على حد سواء ، وهذا امر لا ينكره احد من القائلين بالتوحيد الا الاشاعرة الذين يقولون ان كل

ما يقع في الوجود فهو صنع الله تعالى من دون وساطة شيء ولا عليه شيء شيء ، بل ترتب امور على امور بمحض جري عادته تعالى على ما هو مذکور في كتبهم ، وهذا القول منكر عندنا ، وان كان اطلاق الصانع على غيره بالحد الذي يطلق عليه تعالى منكراً ايضاً .

قال الامام امير المؤمنين عليه السلام في خطبة ذكرها الصدوق رحمه الله في التوحيد في الباب الثاني والكليني رحمه الله في الكافي باب جوامع التوحيد: الواحد الاحد الصمد الذي لا يغيره صروف الازمان ولا يتكأده صنع شيء كان ، انما قال لما شاء كن فكان ، ابداع ما خلق بالامثال سبق ولا تعب ولا نصب ، وكل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله لا من شيء صنع ما خلق ، وقال الامام الرضا عليه السلام في حديث الفتح بن يزيد الجرجاني الذي ذكر الكليني رحمه الله في باب معاني الاسماء من الكافي والصدوق رحمه الله في الباب الثاني من التوحيد: وان كل صانع شيء فمن شيء صنع ، والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لا من شيء ، وكذا في اخبار اخرى .

والحاصل ان الذي خلق العالم برمته اى جملة الممكنات ما به علمنا وما ليس به علمنا لا من شيء واحد لا شريك له ، وهذا لا ينافي ان يكون بغض المخلوقين الذي هو من جملة العالم صانعاً لبعض الاشياء بامداده و اذنه تعالى بحيث يكون صنعه تحت ملكه و سلطانه تعالى ، و عليه عدة دلائل :

الاول لو كان له شريك فاما واجب و اما ممكن ، فالاول يستلزم تعدد الواجب و قد مر بطلانه بالدلة العشرة ، والثاني يستلزم ان يكون هو خالقاً لنفسه لانه من جملة العالم .

الثاني لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا السورة ٢١ الآية ٢٢ ، والتالي باطل لعدم البطلان والفساد في العالم و كون كل امر في محله مدبراً متصلاً بسائر الامور تحت تدبير واحد ، والى بطلان التالي اشار الامام الصادق عليه السلام في حديث رواه الصدوق في التوحيد في باب الرد على الثنوية عن هشام بن الحكم قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام ما الدليل على ان الله واحد ، قال : اتصال التدبير و تمام الصنع كما قال الله عز وجل

لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ، و ايضا الى بطلان التالى اشار عليه السلام فى حديث رواه الكليني رحمه الله فى باب حدوث العالم والصدوق رحمه الله فى باب الرد على الثنوية من التوحيد و فى البحار باب التوحيد عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم بقوله : فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واحدا و اختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد .

و اما الملازمة فان الآلهة المتعددة يتعادون و يتعاندون و يذهب كل بما خلق و يعلو كل على الآخر لان مقتضى الألوهية والربوبية الكبرياء والعز والغلبة على غيره والتفرد بالامر والحكومة على من سواه فعند ذلك يقع الفساد والاختلال وبطلان النظام المنجر الى فناء الكل ، و بهذه الملازمة نطق التنزيل بقوله تعالى : ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم الى بعض سبحان الله عما يصفون السورة ٢٣ الآية ٩١ ،

ان قلت : ان العقل يجوز ان يتسالموا على كل امر ولا يريد احدهم الا ما يريد الآخرون فحيث لا يقع الفساد قلت : ان التسالم اما لخضوع بعضهم لبعض عند اختلاف والخاضع لغيره يمتنع ان يكون الها ، او لحكومة احدهم على الآخرين ، فهو المتفرد بالالوهية دونهم .

ان قلت : يمكن ان يكون تسالمهم لاجل علم كل منهم بالمصلحة فى كل شئ والمفسدة فى كل شئ فلا يريد احدهم الا ما يريد الآخرون طبقا لعلمه بذلك فلا يقع بينهم اختلاف حتى يحتاجون الى حاكم او خضوع بعضهم لبعض ، قلت : ان المتعديدين مختلفون من حيث الذوات او الصفات لقضية التمايز فيمتنع ان لا يختلفوا فى شئ مما يصدر عنهم .

ان قلت : ان الوهم لا يابى ان يتخيل عوالم متعددة غير مرتبطة و يكون لكل عالم اله يختص به و يتصرف فيه و يدبر اموره و ينظم نظاما بحسبه ولا يكون له ربط بعالم آخر والاه حتى يقع تغالب و اختلاف ثم فساد و اختلال ، قلت : اولا ان مثل الآلهة المتعددة هكذا كمثل الآلهة المتعددة فى عالم واحد فان كبرياء الألوهية يقتضى العلو

والعز كيفما كان الامر، و ثانيا نرجع الى البرهان الاول ونقول ان هولاء الآلهة يمتنع ان يكونوا واجبي الوجود لامتناع تعدد الواجب، فاحدهم واجب والباقي ممكن فهو الاله الحق القيوم على الكل وغيره الممكن تحت سلطانه و نفاذ امره ، و في قوله تعالى : قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذاً لا بتغوا الى ذى العرش سبيلا السورة ١٧ الآية ٤٢ اشارة الى هذا ، و ثالثا ذكر الحكماء لامتناع عالمين غير مرتبطين دليلا في كتبهم تركناه لعدم خلوه عن النقاش ، و سيأتى ذكر ذلك في مبحث المعاد انشاء الله تعالى ، و رابعاً وحدة العوالم المتعددة لا بد منها لوحدة حقيقة الوجود الذى قام به كل شيء ،

الثالث لو تعدد الصانع لما اخبر الرسل عن الواحد لكنهم باجمعهم اخبروا عن الواحد بعينه ، و بهذا البرهان صرح امير المؤمنين عليه السلام فى ضمن وصية لابنه الحسن المجتبى عليه السلام مذكورة فى النهج فى الكتاب الحادى والثلاثين بقوله : و اعلم يا بنى انه لو كان لربك شريك لاثك رسله ولرايت آثار ملكه و سلطانه ولعرفت افعاله و صفاته و لكنه الاله واحد كما وصف نفسه ، لا يضافه فى ملكه احد ولا يزول ابدا ، ولم يزل اول قبل الاشياء بلا اولية و آخر بعد الاشياء بلا نهاية ، و احتمال كذب الرسل مندفع لان صدقهم ثبت بالمعجزات ، و احتمال ان احد الالهين يمنع الآخر عن الارسال و اظهار الآثار باطل يستلزم انتفاء الألوهية عندلان الممنوع ليس الالهة و احتمال انه بنفسه و اختياره لا يرسل ولا يظهر مندفع لان كبرياء الألوهية منافية لذلك مع ان ذلك يستلزم كذب الانبياء فى اخبارهم بان الاله واحد و رضا الاله المرسل بهذا الكذب و هذا ينافى الألوهية والنبوة .

ان قلت : ان اثبات رسالتهم يتوقف على اثبات الألوهية و لو اثبت هذا برسالتهم و صدقهم فى الرسالة لزم الدور، قلت : ان اثبات رسالتهم يتوقف على الألوهية لا على وحدة الاله ، فاثباتها باخبار الرسول من عند الله الثابت صدقه بالمعجزات لا يستلزم الدور، ولذلك جعل العلامة المجلسى رحمه الله من الأدلة على التوحيد ما ورد فى الكتاب والسنة حيث قال فى باب التوحيد من البحار: السابع الأدلة السمعية من الكتاب والسنة

وهى اكثر من ان تحصى و قد مر بعضها و لاه حذور فى التمسك بالادلة السمعية فى باب التوحيد و هذه هى المعتمد عليها عندى ، انتهى .

الرابع لو تعدد الصانع فاما ان يستند العالم الى كل منهما بان يكون علة تامة فيلزم اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد و هو محال على ما مر فى الفصل الخامس من المقصد الثانى فى احكام القدرة ، و اما ان يستند اليهما جميعا بان لا يكون كل منهما كافيا لايجاد كل موجود فلا يكون احدهما الاها صانعا للعجز المفروض فيه ، فلا بد من الاله فوقهما .

الخامس ان على مدعى التعدد ان ياتى بالبرهان عليه ولا برهان له ، فالواحد مقطوع ، والزائد مشكوك لا يصار اليه ، قال الله تعالى : و من يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون السورة ٢٣ الآية ١١٨ ، و قال تعالى : ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم السورة ٢١ الآية ٢٤ ، و قال تعالى : ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين السورة ٢٧ الآية ٦٤ ، وفى هذا المقام قال الامام الرضا عليه السلام فى حديث رواه الصدوق رحمه الله فى التوحيد فى باب الرد على الثبوتية عن الفضل بن شاذان ، يقول : سأل رجل من الثبوتية ابا الحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام و انا حاضر ، فقال له : انى اقول ان صانع العالم اثنان فما الدليل على انه واحد ، فقال عليه السلام : قولك انه اثنان دليل على انه واحد لانك لم تدع الثانى الا بعد اثباتك الواحد فالواحد مجمع عليه واكثر من الواحد مختلف فيه

السادس انه كما ان معرفة الصانع فطرية فمعرفة وحدانيته ايضا فطرية فان المنقطع قلبه الى الله تعالى عند الاضرار والشدائد وهجمة البلايا والحوادث لا يختلج بباله بالفطرة انى الى اى من الالهة التجيى و بايهم استغيث ، فالفطرة كما تدل على الوجود تدل على الوحدة .

السابع لو كان للعالم صانعان فاما ان يكون لاحدهما او لكل منهما مرجح فى صدور كل ممكن عنهما لا ، فعلى الاول يكون الصانع من له المرجح دون الآخر ،

و على الثاني يلزم صدور كل ممكن مرتين و هو محال للزوم تحصيل الحاصل ،
و على الثالث يلزم صدور كل ممكن بالمرجح .

قول الشارح : والالكان كل واحد الخ - اى و ان لم يكن التركيب
فى الواجب باطلا لكان ما فرضناه واجبا ممكنا وهذا خلف ، و امتناع التركيب فى الواجب
يأتى فى المسألة العاشرة .

المسألة التاسعة

(فى انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات)

اعلم ان اطلاق ان له الماهية بالمعنى الاعم التى هى نفسية الشئ و هويته
التى بها هو هو عليه تعالى صحيح حتى ورد فى الشرع فيما رواه الكليني رحمه الله فى
باب اطلاق القول بانه شئ من الكافى والصدوق فى باب الرد على الثوية من التوحيد من
قول السائل للصادق عليه السلام : فله انية ومائية؟ قال عليه السلام : نعم ، لا يثبت الشئ
الا بانية و مائية

قول الشارح : وهذا مذهب اكثر العقلاء الخ - مورد البحث ان ماهيته و
ذاته تعالى هل هى مباينة لذوات الممكنات بمعنى انه تعالى يمتاز بنفس ذاته عنها وان
كان مشتركا معها فى كثير من المفاهيم ، او مساوية معها و تمتاز عنها بالصفات الحقيقية
الزائدة كالعلم التام والقدرة التامة او الاحوال كالالهية والعالمية والقادرية ، فالاول
قول الاكثر و هو مذكور فى كثير من كلمات ائمتنا صلوات الله عليهم ، والثانى قول
جماعة من مشائخ علم الاصول على ما حكاه الرازى فى الاربعين ، والثالث قول ابى هاشم
الجبائى ، والاحوال قدمضى تفسيرها فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الاول من المقصد
الاول ، وحاصل استدلال الفريقين ان الذات يطلق عليه تعالى وعلى غيره بمفهوم واحد
فلولا الاشتراك لما صح هذا الاطلاق ، فاذا كان مشتركا مع غيره فى الذات فلا بد

ان يكون الامتياز بالصفات والاحوال لانهصار ما يشير اليه العقل في الذات والصفة ،
والحال نوع من الصفة عند القائل به ، والجواب ان هذا من باب اشتباه المفهوم بالحقيقة
فانه تعالى مشترك مع غيره في كثير من المفاهيم العامة والخاصة كالشيء والموجود
والعالم والقادر و غيرها والذات منها ، والاشتراك في المفهوم لا يستدعي الاشتراك
في الحقيقة بحددها ، والدليل قائم على مباينة حقيقته مع غيره كما يأتي .

ثم ان مقتضى استدلالهم تساوى ذاته مع ذوات الممكنات وذوات الممكنات بعضها
مع بعض ايضاً ، فيلزم جواز اتصاف كل شيء بما يتصف به غيره واجبا كان او ممكنا
لان حكم الامثال فيما يجوز و فيما لايجوز واحد ، وهذا باطل بالضرورة .

والدليل على القول الحق ان ماهية الواجب هي حقيقة الوجود ولا شيء من
حقيقة الوجود بماهية ممكن فليس ماهية الواجب بشيء من ماهية ممكن ، اما الصغرى
فقد مر بيانها في المسألة السادسة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول ، واما
الكبرى فلان الوجود لو كان ماهية ممكن او جزء ماهيته لما اتصف بكونه لا يقتضى
الوجود ولا العدم فلا يكون ممكنا هف .

ثم ان الادلة القائمة على وحدة الواجب تعالى في المسألة السابقة قائمة هنا ايضاً
لان الواجب الوجود بالذات لو كان مساوياً في الذات مع غيره لكان الغير واجب الوجود
بالذات و قد ثبت امتناع تعدده ، و اما بيانات اهل بيت الوحي سلام الله عليهم في نفى
مثله تعالى ففي كثرة كاثرة .

المسألة العاشرة

(في انه تعالى غير مركب)

قول الشارح : و اعلم ان التركيب الخ - قد مر بيان اقسام التركيب في المسألة الرابعة من الفصل الثاني من المقصد الاول .

المسألة الحادية عشرة

(في انه تعالى لا ضده)

قول الشارح : لان الضد يقال بحسب المشهور الخ - قد مر بيان المشهورية والتحقيق في التضاد في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول .

قول الشارح : على المحل او الموضوع - اشارة الى المذهبين في التضاد فان بعضا اخذ التضاد بين العرضين فقط فاخذ الموضوع في التعريف و بعضا بينهما و بين الصورتين ايضاً فاخذ المحل فيه ، و زاد السبزواري في غرر احكام سلبية للوجود قيده آخره وان يكونا تحت جنس قريب ، وفي النظر انه مستدرك ، مع ان نفسه لم يذكره في مبحث التقابل ، فانظر .

قول الشارح : مع التنافي بينهما - هذا بحسب التضاد المشهورى ، واما التضاد الحقيقي فيقيد بان يكون بينهما غاية التنافي والبعد .

قول الشارح : و ايضاً على مساو الخ - اى المساوى في مبدء افعال مع الآخر الممانع اياه عن التأثير ، و فسر الاحسائي في المجلى بالمماثل في القوة الممانع في الوجود ، وقال الشيخ في اواخر النمط الرابع من الاشارات: الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع ، و كل مساوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوى المبدء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ، ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعاً ، والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع ، فالاول لا ضد له بوجه ، و مراده بالجمهور جمهور الناس .

اقول : ان الجمهور يطلقون الضد على كل مخالف ممانع سواء كان مساوياً في

القوة املا ، و عند الاقتران اما يتساقط التأثيران و اما يغلب احدهما على الآخر فينتفى ،
و اما في حقه تعالى فلا يتصور اقتران ذي اثر له حتى يقع التمانع لان كل شيء خاضع له
و كل موجود محكوم بحكمه مقهور تحت سلطانه و نفاذ قدرته ، و احسن ما قيل
في هذا المبحث من تفسير الضد ما قال الفارابي في كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة :
انه لا يمكن ان يكون له ضد ، و ذلك يتبين اذا عرف ما معنى الضد ، فان الضد مبائن
للشيء ، فلا يمكن ان يكون ضد الشيء هو الشيء اصلا ، ولكن ليس كل مبائن هو الضد ،
ولا كل مالم يمكن ان يكون هو الشيء هو الضد ، لكن كل ما كان مع ذلك معاندا
شانه ان يبطل كل واحد منهما الآخر و يفسده اذا اجتمعا ، و يكون شان كل واحد
منهما انه ان يوجد حيث الآخر فيه موجود بعدم الآخر ، و يعدم من حيث هو موجود
فيه لوجود الآخر في الشيء الذي كان فيه الاول ، و ذلك عام في كل شيء يمكن ان
يكون له ضد ، فانه ان كان الشيء ضد للشيء في فعله لافي سائر احواله فَإِنَّ فَعْلَيْهِمَا فَقَطْ
بهذه الصفة ، و ان كانا متضادين في كفيتهما فكيفيتهما بهذه الصفة ، و ان كانا متضادين
في جوهرهما فجوهرهما بهذه الصفة ، انتهى ، فمحصل كلامه ان الضد هو المبائن
الغير المشارك في الاصل والماهية المعاندا للممانع فعلا او كيفية او ذاتا بحيث يكون
في شان كل منهما و امكانه ان يفسد و يبطل بالآخر من حيث فعله او ذاته او كيفيته
اذا اجتمعا ، و هذا احسن تعاريف الضد ، يشمل به بكلا المعنيين ، و كلامه صريح في
ان الضد لا يمكن ان يكون مثالا ، ثم شرع في الادلة مع ان هذا التعريف يكفي في
اثبات امتناع ان يكون له تعالى ضد .

قول الشارح: وقد بينا انه تعالى لا مثل له الخ - اقول لا يمكن ان يكون
ضد الشيء مماثلا له كما صرح الفارابي في كلامه المنقول آنفا لان المثليين من حيث هما
مثلان لا يعقل التمانع والتعاند بينهما فان امتناع اجتماعهما في محل واحد لامتناع
تعددتهما مع وحدة المحل لالنفسهما ، فلا يصح الاستدلال لانتفاء الضد بانتفاء المثل كما
فعل الشارح رحمه الله .

المسألة الثانية عشرة

(في انه تعالى ليس بمتحيز)

قول الشارح : وخالف فيه المجسمة - يأتي ذكر اصناف القائلين بذلك في المسألة الخامسة عشرة انشاء الله تعالى .

قول الشارح : والدليل على ذلك الخ - قد اقيم على هذه المسألة دلائل : الاول ما ذكره الشارح رحمه الله وهو ان كل متحيز حادث وكل حادث ممكن ، اما الكبرى فظاهرة ، واما الصغرى فقد سبق تقريرها في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني .

ان قلت : ان المثبت في تلك المسألة حدوث كل جسم لاحداث كل متحيز ، قلت : التحيز والجسمية متلازمان خلافا للقائلين بالجواهر الفرد الذاهبين الى ان التحيز اعم من الجسمية لان التحيز يكون للجسم وللجواهر الفرد الذي ليس بالجسم عندهم ، وعلى هذا فالمدان الملازم للجسمية عند الكل اخص من التحيز ايضا عندهم لكن القول بالجواهر الفرد قد ابطال في المسألة السادسة من الفصل الاول من المقصد الثاني ، ثم انه يكفي لكلا الفريقين نفى التحيز عنه تعالى عن نفى المكان والجسمية لانه لازم لهما عند الكل الا ان بعضا كالرازي في الاربعين والبراهين جعل نفى التحيز ونفى المكان في المسألتين .

الثاني ان كل متحيز منقسم بناءً على بطلان الجواهر الفرد سواء كان التحيز هو السطح او البعد وكل منقسم مركب وكل مركب ممكن فكل متحيز ممكن فما ليس بممكن ليس بمتحيز .

الثالث كل متحيز حادث ولا واجب وجود بحادث فلا متحيز بواجب الوجود الرابع كل متحيز واجب التناهي ، وقد مر بيان ذلك في المسألة الاولى من

الفصل الثالث من المقصد الثاني و كل متناه قابل للزيادة والنقصان فكل متحيز قابل لذلك، والواجب يمتنع عليه ذلك لانه تغير وهو من آيات الحدوث .
الخامس لو كان تعالى متحيزا لكان جسما، فاما مبائن لهذه الاجسام في الحقيقة او مشترك في جزء ذاتي او مساو لها فيها ، فعلى الاول فاطلاق الجسم عليه مجرد لفظ بالاشتراك ولا يصح شرعا ولا عرفا ، و على الثاني يلزم التركيب ، و على الثالث يلزم المماثلة ، وقدمر امتناعهما عليه تعالى في المسألة التاسعة والعاشره .

المسألة الثالثة عشرة

(في انه تعالى ليس بحال في غيره)

قول الشارح : وخالف فيه بعض النصارى الخ - على ما في الباب العاشر من انجيل يوحنا خطابا لليهود : فان لم تؤمنوا بي فآمنوا بالاعمال لكي تعرفوا و تؤمنوا ان الاب في وانا فيه ، وفي الباب الرابع عشر منه ايضا خطابا لفيلبس : الست تؤمن اني انا في الاب والاب في ، الكلام الذي اكلمكم به لست اتكلم به من نفسي لكن الاب الحال في هو يعمل الاعمال ، صدقوني اني في الاب والاب في ، وفي هذا الباب خطابا لاصحابه : في ذلك اليوم (اي يوم رجعه الى الدنيا) تعلمون اني انا في ابي و انتم في وانا فيكم ، وعلى ما قال عبد المسيح في كتابه (شعاع تابنده) على ما نقله صاحب اسرار العقائد ما مضمونه : ان النصارى قالوا ان عيسى ابن الله لان الله نزل في بطن مريم واكتسى باللحم فصار جوهر الله بسبب الالتحام في بطن الام ابن الله .

ثم ان الشارح قال : بعض النصارى مع ان الانجيل صريح في ذلك لان بعض علماء النصارى قبل الاسلام وبعده انكروا التثليث والحلول والاتحاد ، و صنفوا في ذلك كتباً وظهر النزاع بينهم على ما هو مسطور في اسرار العقائد وغيره .

ان قلت : ان علماءالمسيحيين يقولون : ان الله روح حل في جسد عيسى كما في كتبهم و تفاسيرهم و مباحثاتهم و في الباب الرابع من انجيل يوحنا ، و ذلك نظير نفخ الروح في جسد آدم على ما نطق به القرآن الكريم ، قلت : ان الكلامين متخالفان لان القرآن لم يقل ان الله روح حل في جسد آدم ، بل قال : نفخت فيه من روحي ، والفاعل غير المفعول والمضاف غير المضاف اليه ، والرسول والائمة صلوات الله عليهم مفسرون وعلماءالاسلام مصرحون بان الاضافة للاختصاص والتشريف فقط كما اضاف تشريفا الى نفسه بقعة من الارض فقال : بيتي ، لا انها بيت له حقيقة ، فالمعنى ان الله تعالى خلق روحا اشرف منسوبا اليه تشريفا و نفخ في جسد آدم ، واما علماءالمسيحية فمصرحون و مصررون بان الله تعالى بنفسه حل في جسد عيسى و اتحد معه على ما في زبرهم .

قول الشارح : و بعض الصوفية القائلين الخ - بل هم قائلون بانه تعالى حال في كل شيء على ما هو ظاهر كلماتهم فان الاشياء عند هم مظاهر لحقيقته تعالى ، نعم ان الانسان الكامل على زعمهم مظهر كلى جامع بين مظهرية الذات والصفات والافعال ، قال شيخهم ابن العربي في الفص اليوسفي من فصوصه : فكل ما ندر كه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات ، و قال في الفص الآدمي : ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، و قال في الفص الهودي : و بالاخبار الصحيح انه عين الاشياء والاشياء محدودة و ان اختلفت حدودها فهو محدود بحد كل محدود فما يحد شيء الا و هو حد الحق فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات ، وقال في الفص الالياسي : و اذا اعطاه الله المعرفة بالتجلي كملت معرفته بالله فنزه في موضع و شبه في موضع و راي سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية ، و قال في الفص اللقمانى : فمن لطفه و لطافته انه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء ، وقال في الفص الهارونى : فان العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء و غير هذه العبارات في كتابه هذا و غيره و لغيره ممن احتذى بحدائه في هذا السلوك الاعتقادى .

ان قلت : قد صدر عن اهل بيت النبوة صلوات الله عليهم نطائر هذه الكلمات الظاهرة في انه تعالى داخل في الاشياء كما قال امير المؤمنين عليه السلام في حديث رواه الكليني في الكافي والصدوق في التوحيد في باب انه لا يعرف الا به : داخل في الاشياء لا كشيء داخل في شيء و خارج من الاشياء لا كشيء خارج من شيء سبحان من هو هكذا و لا هكذا غيره ، قال عليه السلام في حديث ذعبل الذي رواه في باب جوامع التوحيد من الكافي و رواه الصدوق في كتاب التوحيد : هو في الاشياء كلها غير متمازج بها و لا بائن منها ، و قال عليه السلام في حديث آخر لذعبل رواه الصدوق في التوحيد ايضا : هو في الاشياء على غير ممازجة خارج منها على غير مباينة ، فوق كل شيء فلا يقال شيء فوقه وامام كل شيء فلا يقال له امام ، داخل في الاشياء لا كشيء في شيء داخل و خارج منها لا كشيء من شيء خارج ، و قال عليه السلام في خطبة رواها الصدوق في الباب الثاني من التوحيد : فارق الاشياء لاعلى اختلاف الاماكن و تمكن منها لاعلى الممازجة ، و قال عليه السلام في خطبة رواها ايضا في ذلك الباب : بل هو في الاشياء بلا كيفية ، و قال رسول الله صلى الله عليه وآله جوابا للسائل في حديث رواه الكليني في باب النهي عن الكلام في الكيفية و الصدوق في الباب الثالث والاربعين من التوحيد : هو في كل مكان ، و ليس في شيء من المكان بمحدود ، و قال الحسين بن علي عليهما السلام في دعاء عرفة : و انت الذي تعرفت الي في كل شيء فرايتك ظاهراً في كل شيء و انت الظاهر لكل شيء .

قلت : ان ههنا ثلاثة معان متصورة :

الاول ان تكون الاشياء موجودة بوجود في قبال وجوده تعالى وهو بوجوده كان حالاً فيها كما يحل الروح في البدن والحرارة في الجسم والجسم في المكان وغير ذلك من حلول الاشياء بعضها في بعض ، و هذا منكر عند العقلاء اجمعين ، و قدورد بالتواتر عن لسان اهل بيت الوحي نفيه كما في الكافي والتوحيد والبحار وغيرها ، بل الصوفية انكروا هذا المعنى و نفوه في تأليفهم ايضا ، قال القونوي في مفتاح الغيب والنصوص بعد ان وصفه تعالى بالتعين المقيد بصفات الممكنات : و ذلك

لسريانه تعالى في كل شيء بنوره الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام والحلول
فى الارواح والاجسام ، و قال ابن الفارض فى التائية الكبرى من ديوانه :
متى حلت عن قولى اناهى او اقل و حاشا لمثلنى انها فى حلت
وقال فيها بعد ابيات :

ولى فى اتم الرؤيتين اشارة تنزه عن راي الحلول عقيدتى
و قال المولى صدر الشيرازى فى المشاعر بعد ان اثبت ان الوجود بالحقيقة
هو الواحد الحق المتعال فكل ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم :
اياك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات و تتوهم ان نسبة الممكنات الية تعالى
بالحلول و الاتحاد و نحوهما ، هيات ان هذه تقتضى الاثينية فى اصل الوجود الخ ،
وغير ذلك من كلمات القوم فى زبرهم ، ثم لا يخفى ان الدليل المذكور فى كلام الشارح
رحمه الله ينفى هذا المعنى فقط .

الثانى ان تكون الممكنات قائمة بوجوده الواجبى الذى هو عين ذاته تعالى بحيث
لم يكن لها وجود اصلا الا وجوده تعالى متحددا بحدود الامكان متصفا بلوازمه من التحول
والتغير والسكون والحركة والتعدد والزيادة والنقصان و غيرها من لوازم المحدودية
والامكان ، وليس الوجود الالحدوده ولا الحدود الوجوده ، وليس فى الدار غيره ولا
اثر ولا صفة ولا حالة الاله ، و هو بنفسه حق و هو بنفسه خلق ، و هو فى مرتبة
الاطلاق وجودا بشرط و هو فى مرتبة التقيد يجتمع مع كل شرط و يتقيد بكل حد ،
و هذا مذهب الصوفية على ما ترس كتبهم .

قال ابو المعالى صدر الدين محمد بن اسحاق القونوى فى المقام التاسع من الفصل
الاول من مفتاح الغيب فى مبحث نسبة صفات الحق اليه باعتبار تعلقه بالمظاهر و فى
كتاب النصوص : و متى ادرك او شهود او خاطب او خطوب فمن وراء حجاب عزته
فى مرتبة نفسه المذكورة بنسبة ظاهريته و حكم تجليه ومنزل تدليه من حيث اقتران
وجوده التام بالممكنات و شروق نوره على اعيان الموجودات ، وليس غير ذلك ، وهو
سبحانه من هذا الوجه اذا لم يح تعين وجوده مقيدا بالصفات اللازمة لكل متعين من الاعيان

الممكنة التى هى فى الحقيقة نسب علمه جمعا وفرادى وما يتبع تلك الصفات من الامور المسماة شئونا وخواص و عوارض والاثار التابعة لاحكام الاسم الدهر المسماة تلك اوقاتا والمراتب والمواطن فان ذلك التعين والتشخص يسمى خلقا وسوى كما ستعرف سره عن قريب انشاء الله تعالى ، و ينضاف اليه اذ ذاك كل وصف و يسمى بكل اسم ويظهر بكل رسم ويقبل كل حكم ويتقيد فى كل مقام بكل رسم و يدرك بكل مشعر من بصر و سمع و عقل و فهم و غير ذلك من المدارك والقوى فاذا كروا علم ، و ذلك لسريانه تعالى فى كل شىء بنوره الذاتى المقدس عن التجزى والانقسام والحلول فى الارواح والاجسام فافهم .

الثالث ان تكون موجودية الممكنات به ، وان ليس الوجود الاله . لملك السماوات والارض ، و هو داخل فى الاشياء على ان لا تكون الاشياء اشياء لولاه ، و ان لا تكون الموجودات موجودات لولا اجراء توحيده عليها من دون ان يتطور باطوار الامكان و يتحدد بحدوده و يتصف باوصافه و شئونه ،

ثم انه لاشبهة فى بطلان المذهب الثانى كالاول لان من البديهي ان هذا الانسان مثلا بحدوده ليس بحقيقة الوجود والشيئية التى هى ذات الحق تعالى ولا هو بالانسان كذلك ، و ادعاء الشهود هنا غير مسموع ولا معقول ، ولان الامكان من سنخ الدم وكذلك شئونه فلا يعقل تنزل الحق عن مقام ذاته اليه واتصافه بنقيضه ، و سريانه فى الموجودات لا يقتضى ذلك ، والحكم بذلك من العين الحولاء من حيث لا تشعر ، و اعطاء شيئية ما للحدود الامكانية ، و قياس على سريان بعض الاشياء فى بعض ، ولان قول بعضهم : ان ما نراه من الاشياء موجود وله وجود الا الحق الواحد فما نراه ليس الا الحق الواحد مغالطة من جهة عدم تكرار الاوسط لان الموجود فى الصغرى ليس الموجود الذى هو صرف الوجود الذى فى الكبرى الموجود الذى هو صرف الوجود ، ولان سريانه فى الاشياء بلا كيفية وهذا المذهب يستلزم اثبات الكيفية ، ولانه خلاف ما ورد عن اصحاب الوحي وسطر فى الزبر عن ارباب الولاية عليهم السلام بالتواتر المفيد للقطع واليقين الذى يمنعنا بنور الفرقان الحاصل من هدايتهم و ولايتهم ان نستمع الى ترهات المنصوفة الذين

أكثرهم بل كلهم خارجون عن نور الولاية الإلهية إلى ظلمات انفسهم المظلمة المستعلية المستكبرة على الحق الصراح واهله الذين هم اقرب الخلائق كلهم من الله تعالى واعرفهم به، ونحن نذكر بعض ما صدر عنهم عليهم السلام في هذا الباب لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد .

قال امير المؤمنين عليه السلام : هو الذي لم يسبقه وقت و لم يتقدمه زمان و لم يتعاوره زيادة ولا نقصان و لم يوصف باين ولا بما ولا بمكان ، الذي بطن من خفيات الامور و ظهر في العقول بما يرى في خلقه من علامات التدبير ، الذي سئلت الانبياء عنه فلم تصفه بحد ولا بنقص ، بل وصفته بافعاله و دلت عليه بآياته .

و قال الرضا عليه السلام : فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته ، ولا حقيقته اصاب من مثله ، وذاته حقيقة ، و كنهه تفريق بينه وبين خلقه ، و غبوره تحديد لما سواه ، و من وصفه فقد احدث فيه ، لا يتغير الله بانغيار المخلوق ، كما لا يتحدد بتحديد المحدود ، لا تصحبه الاوقات ، ولا تضمنه الاماكن ، ولا تأخذ السنين ، ولا تحده الصفات ، و لا تقيد به الادوات ، بتشعيره المشاعر عرف ان لا يشعر له ، و بتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له ، و بمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضده ، و بمقارنته بين الامور عرف ان لا قرين له ، شاهدة بغرائزها ان لا غريزة لمغرزها ، دالة بتفاوتها ان لا تفاوت لمفاوتها ، لاديانة الا بعد المعرفة ، و لا معرفة الا بالاخلاص ، و لا اخلاص مع التشبيه ، و لا نفى مع اثبات الصفات للتشبيه ، فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه ، و كل ما يمكن فيه يمتنع من صانعه ، لا تجرى عليه الحركة والسكون ، و كيف يجرى عليه ما هو اجراه ، او يعود اليه ما هو ابتداه ، اذا لتفاوتت ذاته و لتجزأ كنهه و لا تمتنع من الازل معناه و لما كان للباريء معنى غير المبروء ، و لو حده و راء اذا حده امام ، و لو التمس له التمام اذا ألزمه النقصان كيف يستحق الازل من لا يمتنع من الحدث ، و كيف ينشئ الاشياء من لا يمتنع من الانشاء ، اذا لقامت فيه آية المصنوع و لتحول دليلا بعد ما كان مدلولاً عليه ، ليس في محال القول حجة ، و لا في المسألة عنه جواب ، و لا في ابانته عن الخلق ضيم ، و لا بامتناع الازلي ان ينشأ ، و ما لا بدوله ان يبدأ .

وقال امير المؤمنين عليه السلام : الحمد لله الواحد الاحد الصمد المتفرد ، الذى لا من شىء كان ، ولا من شىء خلق ما كان ، قدرته بان بها من الاشياء و بانته الاشياء منه ، فليست له صفة تُنال ، ولا حد يضرب له الامثال ، كَلَّ دون صفاته تعبير اللغات ، وضل هنالك تصاريف الصفات ، وتعالى الله الذى ليس له وقت معدود ولا اجل ممدود ولا نعت محدود ، حد الاشياء كلها عند خلقه اياها ابانة لها من شبهه وابانة له من شبهها ، الواحد الاحد الصمد المبيد للابد والوارث الابد ، الذى لم يزل ولا يزال وحدانياً ازلياً قبل بدء الدهور وبعد صرف الامور .

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله : ما عرف الله من شبهه بخلق ، ولا وصفه بالعدل من نسب اليه ذنوب عباده .

وقال امير المؤمنين عليه السلام : سبحانه وبحمده ، لم يحدث فيمكن فيه التغير والاتقال ، ولم يتصرف في ذاته بمرور الاحوال ، ولم تحط به الصفات فيكون بادراكها اياه بالحدود متناهيًا ، وما زال ليس كمثله شىء عن صفة المخلوقين متعالياً ، الذى لمّا شبهه العادلون بالخلق المبعوض المحدود في صفاته ذى الاقطار والنواحي المختلفة في طبقاته وكان عز وجل الموجود بنفسه لا بآياته انتفى ان يكون قدره حق قدره فقال تنزيهاً لنفسه عن مشاركة الانداد وارتفاعاً عن قياس المقدرين له بالحدود من كفرّة العباد : وما قدروا الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ،

وقال الرضا عليه السلام : هو الممتنع من الصفات ذاتة ، ومن الابصار رؤيته ، و من الاوهام الاحاطة به ، لا مد لكونه ، ولا غاية لبقائه ، لا تشمله المشاعر ولا يحجبه الحجاب ، فالحجاب بينه وبين خلقه لامتناعه مما يمكن في ذواتهم ولا مكان ذواتهم مما يمتنع منه ذاته ، ولا افتراق الصانع والمصنوع والرب والمربوب والحاد والمحدود .

وقال الصادق عليه السلام : واحد صمد ازلى صمدى ، لا ظل يمسكه ، وهو يمسك الاشياء باظلمتها ، لا خلقه فيه ولا هو فى خلقه ،

وقال عليه السلام : الله غاية من غيائه ، والمغيبى غير الغاية ، توحد بالربوبية ، و وصف نفسه بغير محدودية ، فالذاكر الله غير الله ، والله غير اسمائه ، وكل شيء وقع عليه اسم شيء سواء فهو مخلوق .

وقال الرضا عليه السلام : ان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه ، جل عما وصفه الواصفون ، نأى فى قربه وقرب فى نأيه ، فهو فى بعده قريب وفى قربه بعيد ، كيف الكيف فلا يقال له كيف ، واين الاين فلا يقال له اين ، اذ هو مبدع الكيفوفية و الاينونية ، لم يتزايد ولم يتناقص ، مبرأ من ذات من ركب فى ذات من جسمه ، فرق بين من جسمه وصوره وشيأه وبينه اذ لا يشبهه شيء ، والله جل جلاله واحد لا واحد غيره ، لاختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان .

وقال عليه السلام : من شبه الله بخلقه فهو مشرك ، ومن وصفه بالمكان فهو كافر ، ومن نسب اليه ما نهى عنه فهو كاذب .

وقال امير المؤمنين عليه السلام : مبائن لجميع ما احدث فى الصفات ، و ممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات ، وخارج بالكبرياء والعظمة من جميع تصرف الحالات ، فلا له حد منسوب ، ولا له مثل مضروب ، ولا شيء عنه محجوب ، تعالى عن ضرب الامثال والصفات المخلوقة علوا كبيرا .

وقال عليه السلام : لا يتقلب شانا بعد شان ، البعيد من حدس القلوب ، المتعالى عن الاشياء والضروب ، الوتر علام الغيوب ، فمعانى الخلق عنه منقية ، المعروف بغير كيفية ، وكيف يوصف بالاشباح ، وينعت بالالسن الفصاح من لم يحلل فى الاشياء فيقال هوفيا كائن ، ولم ينا عنها فيقال هو عنها بائن ، ولم يخل منها فيقال اين ، ولم يقرب منها بالالتزاق ، ولم يبعد عنها بالافتراق ، بل هو فى الاشياء بلا كيفية ، وهو اقرب الينا من جبل الوريد ، واعد من الشبه من كل بعيد .

وقال الصادق عليه السلام : اما التوحيد فان لا تجوز على ربك ما جاز عليك ، و اما العدل فان لا تنسب الى خالقك ما لامك عليه .

وقال الكاظم عليه السلام : سبحانه من لا يحدولا يوصف ولا يشبهه شيء ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .

وقال العسكري عليه السلام : يصور ما يشاء وليس بمصور ، جل ثناؤه وتقدست اسمائه ، وتعالى ان يكون له شبهه .

وقال الصادق عليه السلام : هو شيء بخلاف الاشياء وانه شيء بحقيقة الشيئية وقال عليه السلام : ان الله تبارك وتعالى خلو من خلقه وخلقه خلو منه ، وكل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله عز وجل فهو مخلوق ، والله خالق كل شيء تبارك الذي ليس كمثله شيء .

وقال الجواد عليه السلام في جواب من قال اتوهم شيئاً : نعم غير معقول ولا محدود ، فما وقع و همك عليه من شيء فهو خلافه ، انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود .

وقال الرضا عليه السلام : ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره .

وقال الصادق عليه السلام : ان الله عظيم رفيع ، لا يقدر العباد على صفته ، ولا يبلغون كنه عظمته ، ولا يوصف بكيف ولا اين ولا حيث ، فالله تبارك وتعالى داخل في كل مكان وخارج من كل شيء .

وقال عليه السلام : هو واحد احدى الذات ، بائن من خلقه : وبذلك يوصف نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراق والاحاطة والقدرة .

وقال عليه السلام : كل موصوف مصنوع ، و صانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى .

وقال الجواد عليه السلام : قربنا تبارك وتعالى لاشبه له ولا ضد له ولا ند ولا كيف ولا نهاية ولا اقطار ، محرم على القلوب ان تمثله وعلى الاوهام ان تحده وعلى الضمائر ان تكيفه ، جمل عن اداة خلقه وسمات برئته ؛ وتعالى عن ذلك علواً كبيراً .

و قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ان الله لا يوصف بخلقه .

وقال الصارق عليه السلام : انه لم يزل ولا يزال بحاله واحدا ؛ هو الاول قبل كل شيء ، وهو الآخر على ما لم يزل ؛ لا تختلف عليه الصفات والاسماء ما تختلف على غيره .

وقال الرضا عليه السلام : اما الواحد فلم يزل واحداً كائناً لشيء معه بلا حدود ولا اعراض ولا يزال كذلك ؛ لم يتغير عز وجل بخالق الخلق ؛ ولكن الخلق يتغير بتغييره .

و قال عليه السلام : في جواب عمر ان الصابي بعد ان قال عمران : ان الذي كان عندي ان الكائن قد تغير في فعله عن حاله بخلقه الخلق : احلت يا عمران في قولك : ان الكائن يتغير في وجهه من الوجوه حتى يصيب الذات منه ما يغيره ؛ قال عمران : يا سيدى اهو في الخلق ام الخالق فيه ؛ قال الرضا عليه السلام : جل يا عمران عن ذلك ؛ ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه ؛ تعالى عن ذلك ؛ ثم قال عليه السلام : واعلم يا عمران ان الواحد الذي هو قائم بغير تقدير ولا تحديد خالق خلقاً مقدرًا بتحديد وتقدير ؛ و كان الذي خالق خالقين اثنين التقدير والمقدر ، وليس في كل واحد منهما لون ولا ذوق ولا وزن ، فجعل احدهما يدرك بالآخر ، وجعلهما مدرकिन بانفسهما ولم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره للذي اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده ، فالله تبارك وتعالى فرد واحد لا ثاني معه يقيمه ولا يعضده ولا يمسكه ، والخالق يمسك بعضه بعضاً باذن الله ومشيته ، وانما اختلف الناس في هذا الباب حتى تاهوا وتحيروا وطلبوا الخلاص من الظلمة بالظلمة في وصفهم الله بصفة انفسهم ، فازدادوا من الحق بعدا ، ولو وصفوا الله عز وجل بصفاته ووصفوا المخلوقين بصفاتهم لقالوا بالفهم واليقين ولما اختلفوا ، فلما طلبوا من ذلك ما تحيروا ارتبكوا ، والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم .

و قال السجاد عليه السلام : ضلت فيك الصفات و تفسخت دونك النعوت وحارت في كبرياتك لطائف الاوهام .

هذا بعض ماورد عنهم عليهم السلام مذكورا فى التوحيد والكافى والنهج وغيرها فى تنزيهه تعالى عن التحدد بالحدود الامكانية والتقييد بالصورة الخلقية والاتصاف بالصفات الضالة والتشبيه بالممكنات الدائرة ، وكفاك فى ذلك قول السجاد عليه السلام : ضلت فيك الصفات ، فانظر فتفكر .

والحاصل انه تعالى نور بلاظلمة لم يزل و لا يزال بلا تقييد بالحدود الامكانية من الوجودية والماهوية والعدمية و بلا تعين من التعينات الخلقية بشهادة ما ذكرنا من كلمات اهل البيت صلوات الله عليهم ، ولانه تعالى لو كان حقيقته وجودا لا بشرط و لم يمتنع عن التحدد والتعين الخلقى الامكانى و تنزل بذاته منازل الاشياء وتحدد بحدودها لزم تناهى ذاته لان الممكنات متناهية ، و لزم ان يكون المحدد محدودا ، و لزم ان لا يكون ذاته حقيقة و شيئا بحقيقة الشيئية بذاته اذ لا يأتى عن التشأن بشأن الخلق والخلق ليس بحقيقة ، و تبالمن سلك هذا المسلك حتى انتهى الى ان يقول : ان الاحتياج لكل من الطرفين الحق والخلق الى الطرف الآخر ، نظير ما قال الفلاسفة من لزوم بعض الموجودات لذاته تعالى مع ان الملزوم ليس الا اللازم ، والحكم بالوجوب او الامكان او الامتناع فيهما واحد ، والقول بان امكان المفارق المحض ليس فى نفس الامر بل فى مرتبة ذاته شعري لان مرتبة ذاته من مراتب نفس الامر فى مراتب الامكان ، فالامكان لا يتفك عن نفسه فى اى مرتبه كان ، هذا ، اين التراب و رب الارباب ، وكيف يصفونه و هم فى هوة الامكان المظلم محجوبون ، والى وجوه انفسهم التى هى من حيث هى من سنخ العدم لا الى وجهه الكريم متوجهون ، وهذا هو سر سلوكهم هذا المسلك .

المسألة الرابعة عشرة

(فى نفى الاتحاد عنه تعالى)

قول المصنف : والاتحاد - اعلم ان الاتحاد يجرى مجرى الحلول ، فهو على المعنى الاول من معانى الحلول ان يكون شيئا فى الخارج يتحدان بنحو من

انحاء الاتحاد بحيث يصير وجودهما وجودا واحدا ، فهذا باطل في حقه تعالى وفي كل شيئين ايضا لما ذكره الشارح من الدليل الخاص والعام ، وعلى المعنى الثاني الذاهب اليه الصوفية هو ان يكون الواجب تعالى كل شيء و كل شيء ذات الواجب كما هو مصرح في كتبهم باصرح ما يفيد هذا المعنى ، و على المعنى الثالث هو ان الوجود الحق بالحقبة هو الله تعالى و كل ما سواه موجود به قائم بوجوده من دون ان يكون لغيره وجود بذاته ولا ان يكون له تحدد بحد ، فلا اتحاد في الوجود ولا اتحاد في الحدود .

قول الشارح : يستلزم الوحدة - اى يستلزم ان يكون الواجب واحدا وغيره ممكنا .

قول الشارح : وايضا فلواتحد الخ - مر في المسألة العاشرة من الفصل الثاني من المقصد الاول ذكر من امتناع الاتحاد .

المسألة الخامسة عشرة

(فى نفى الجهة عنه تعالى)

قول المصنف : والجهة - مر تفسير الجهة فى المسألة الحادية عشرة من التصل الاول من المقصد الثانى ، و انما ذكرها لانها اعم من التحيز لان النقطة مثلا لها جهة و ليس لها تحيز ، و لانها وقع فى كلام الكرامية ، و لكنهم صرحوا بانه تعالى جسم بعد قولهم انه تعالى فى جهة .

قول الشارح : جميع المجسمة - لان الجسمية تستلزم الكون فى الجهة وان لم يعبر كلهم به ، و ابن الكرام اطلق عليه اسم الجوهر .

قول الشارح : اصحاب ابي عبدالله بن الكرام - اكثرهم كانوا بارض خراسان ، و مات ابن الكرام سنة مائتين و خمس و خمسين .

قول الشارح : محمد بن هيصم - قال الشهرستاني : الكرامية طوائف بلغ

عددهم الى اثنتى عشرة فرقة ، و اقربهم الهيصمية ، و قال بعد نقل مقالاتهم : و قد اجتهد ابن الهيصم فى ارامام مقالة ابي عبد الله فى كل مسألة حتى ردها من المحال الفاحش الى نوع يفهم فيما بين العقلاء مثل التجسيم فانه قال اراد بالجسم القائم بالذات الخ .

المسألة السادسة عشرة

(فى انه تعالى ليس محلاً للحوادث)

قول المصنف : وحاول الحوادث فيه - المراد من حلول الحادث فيه اتصافه تعالى بمالم يكن له ، اعلم ان الصفة اما اضافة محضة كالمعية او حقيقة محضة كالحياة او حقيقة ذات اضافة كالعلم والقدرة ، و ما استدل على امتناع تجددده هو الثانية والثالثة لا الاولى لان حدوثه لا يضر بساحة قدس وجوبه كما لا يضر حدوث الخلق الذى هو منشأ لحدوث الاضافات بينه وبين مبدئه ، نعم من قال ان الاضافة صفة ثابتة فى الاعيان ازمه القول بحلول الحوارث فيه ، و قدمضى هذا البحث فى المسألة الثالثة من مبحث الاضافة فى الفصل الخامس من المقصد الثانى .

قول الشارح : و قد خالف فيه الكرامية - نقل مقالاتهم فى كتب المذاهب ، و نقل عنهم الرازى فى الاربعين والقوشجى فى الشرح و غيرهما انهم قالوا : ان اكثر القرق قائلون بذلك ولسنا متفردين به ، فذكروا امورا الزموا الاقوام بها بالتشريك فى ذلك بزعمهم ، وليس بشيء لان ما ذكروه يرجع الى الاضافات والصفات الخلقية ، و قد قلنا ان حدوثها ليس فى ذاته تعالى وليس بضائر فى شيء .

قول الشارح : والدليل على الامتناع الخ - استدل على ذلك بوجوه :
 الاول لو حدث فى ذاته امر لزم تغيره و انفعاله والتالى باطل لان ذلك ينافى وجوب الوجود ، وجه الملازمة ان منشأ التغير حصول ما لم يكن فى الشيء او زوال ما قد كان فيه ،

الثاني لو كان تعالى محلا للحادث فان كان المقتضى له ذاته لزم ان يكون ما فرضناه حادثا ازليا و ان يكون هو تعالى فاعلا و قابلا معا و هو في الواجب محال لان جهة الفاعلية جهة الوجوب والواجدية و جهة القابلية جهة الامكان و الاستعداد والناقضية والجهتان متقابلتان فلا تجتمعان الا في شيئين او فيما له الكثرة والتفاوت ، والى هذا اشار امير المؤمنين عليه السلام في النهج في الخطبة المائة والواحدة والثمانين وابنه الرضا عليه السلام في حديث رواه الصدوق في الباب الثاني من كتاب التوحيد : لا يجرى عليه السكون والحركة ، وكيف يجرى عليه ما هو اجراه ، و يعود فيه ما هو ابداه ، و يحدث فيه ما هو احده ، اذ التفاوت ذاته و لتجزأ كنهه و لا يمنع من الازل معناه ، وان كان المقتضى له غيره لزم ان يكون حادثا مفتقرا ممكنا من حيث الصفة والممكن من حيثية ممكن بذاته لان الواجب بالذات واجب من جميع الجهات ، و الى هذا اشار الرضا عليه السلام في ذلك الحديث : كيف يستحق الازل من لا يمنع من الحدث ، وكيف ينشئ الاشياء من لا يمنع من الانشاء ، اذ القامت فيه آية المصنوع و لتحول دليلا بعد ما كان مدلولا عليه .

الثالث لو كان تعالى محلا للحادث فان كان صفة كمالية حقيقية استحالة خلو الذات عنها لان كل كمال منه يبدأ و اليه ينتهي ، و ان كان صفة نقص استحالة اتصاف الذات بها .

ثم انه يمتنع ان يكون تعالى محلا لغيره مطلقا حادثا كان او قديما ، جوهر او عرضا ، مجردا او ماديا لان ذاته حقيقة وحقيقة الشئئية ، فلا لغيره حقيقة حتى يحل فيه لتفريق كنهه و كنه خلقه كما ورد في الحديث و الالزم تعدد الواجب لكن القوم حصروا البحث هنا في الحوادث لان غيره حادث و لان الكرامية هكذا ادعوا ، و يأتي امتناع اتصافه بالصفات القديمة الزائدة على ذاته في المسألة التاسعة عشرة .

المسألة السابعة عشرة

(في انه تعالى غنى)

قول المصنف : والحاجة - هي فقدان الشيء لما ينبغي له مع امكان تداركه بالغير ، فهي امر عديم ، والغنى بخلافها ، و قول المصنف في اوائل النمط السادس من شرح الاشارات : ان الغنى امر سلبي تفسير لقول الشيخ : الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشيء خارج عنه فى امور ثلاثة فى ذاته و فى هيئات متمكنة فى ذاته و فى هيئة كمالية اضافية لذاته ، انتهى ، فان عدم التعلق فى هذه الامور بالغير من لوازم الغنى ، لان نفس معناه لان الغنى يتحقق فى الشيء بما عنده من الامور الوجودية ، وقد يطلق الحاجة على ما يحتاج اليه ، و يطلق ايضا على ما الفاعل بصدده لاجل غاية مرادة ، و بهذا المعنى ورد فيما رواه الصدوق فى التوحيد فى الباب الثانى عشر بالاسناد عن خيثمة قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : كل شيء هالك الا وجهه ، قال : دينه ، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله و امير المؤمنين عليه السلام دين الله و وجهه و عينه فى عبادته ، و لسانه الذى ينطق به ، و يده على خلقه ، و نحن وجه الله الذى يؤتى منه ، لن نزال فى عبادته مادامت لله فيهم روية ، قلت : و ما الروية ، قال : الحاجة ، فاذا لم يكن لله فيهم حاجة رفعنا اليه و صنع ما احب .

قول الشارح : فان وجوب الوجود يستدعى الخ - هذا مضمون قول الحكماء : الواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، فظاهر ان الذى يجب له بذاته جميع ما امكن له من شئونه لايحتاج فى شيء الى غيره ، و اما توقف اتصافه تعالى بالاضافات على الطرف الآخر مع انها ليست امورا فى الاعيان فلا يضر بغنائها لانها تتوقف على وجود الطرف الآخر ، و وجوده له تعالى فالامر كله يرجع اليه ، فلذا ورد فى الحديث انه خالق ادلا مخلوق ؛ وذلك بهذا الاعتبار .

قول الشارح : لانا نقول هذا بناءً الخ - حاصل الجواب ان الدوراي توقف الواجب على الممكن وبالعكس من حيث الذات على ان يكون صفاته الحقيقية عين ذاته تعالى ظاهر، وعلى القول بالزيادة وان امكن تصور الاحتياج لا على وجه الدور لكنه بعد التامل ايضا يلزمه الدور المحال بالواسطة لان الصفة التي يحتاج الواجب فيها الى الممكن متوقفة على تأثير الممكن وتأثيره يتوقف على جهة التأثير وجهة التأثير تتوقف على وجود الممكن ووجوده يتوقف على الواجب فالممكن محتاج الى الواجب في تحقق تلك الصفة ، والمفروض ان الواجب محتاج في تحقق تلك الصفة بعينها الى الممكن .

قول الشارح : كما سيأتي - في المسألة التاسعة عشرة .

قول الشارح : لان ذاته موقوفة الخ - هذا حكم من احكام امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما فانه مامن شيء بالنسبة الى شيء آخر الا ان يكون على وجود ذلك الشيء او عدمه ، فان كان ذلك الشيء واجبا له او ممتنعا له فهو ، وان كان ممكنا متوقفا على الغير وجودا و عدما كان نفس الشيء الاول ايضا يتوقف على ذلك الغير لتوقفه على وجود ذلك الشيء او عدمه اذ لا يبقى عاريا عن وجوده و عدمه ، وهذا سر قولهم: الواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، وعكس النقيض لهذه القاعدة ان مالمس بواجب من جميع جهاته ليس بواجب الوجود بذاته ، فالممكن من جهة ممكن بذاته وسائر جهاته .

المسألة الثامنة عشرة

(في استحالة الالام واللذة عليه تعالى)

قول الشارح : واما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الخ - اعلم ان اللذة والبهجة والسرور والفرح والانساط الفاظ لها معنى واحد وجداني لكل واحد، غني عن الشرح

والتحديد، وكذا مقابلاتها، وعرف الحكماء والمتكلمون اللذة مطلقا بادراك الملائم والالَم مطلقا بادراك المنافي، والشيخ شرح هذا المعنى فقال في الاشارات في اول النمط الثامن: ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والالَم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر كذلك، ونقل الشهرستاني في الملل والنحل عن ثامسطيوس عن ارسطوطاليس عند ذكر مقالاته انه قال: اللذة في المحسوسات هو الشعور بالملائم وفي العقولات الشعور بالكمال الواصل اليه من حيث يشعر به، ثم قال الشيخ بعد سطور: وكل لذة تتعلق بامر ين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك، وحاصل كلامه في ماهية اللذة هو انها ادراك الكمال الذي يكون خيرا اى مؤثرا ومختارا بالنسبة الى المدرك من حيث هو كمال وخير لان الشئ الملتذ به يمكن ان يكون له حيثيات متعددة مختلفة يكون اللذة من حيثية منها دون حيثية كاللذذ بحرارة النار في الصرد دون احراقها، ثم قال الشيخ بعد فصول: اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو برىء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه، وحاصل كلامه انه تعالى مدرك لذاته الذي هو كمال كله مع انه في اعلى مراتب الادراك والمدركية والهدركية فيصح اطلاق المبتهج عليه تعالى بنحو اجل واليق اذ بين ان حقيقة اللذة هي ادراك الكمال الخيري. وانه تعالى مدرك لذاته الذي هو كمال مؤثر بذاته من دون تعدد الحيثيات الذي ياتي من قبل الامكان والعدم ومن دون ان يشغله شاغل عن الادراك، ومعلوم ان لذته ليست مزاجية لانها تابعة للمزاج المنفى عنه تعالى.

اقول: الظاهر بالوجدان ان اللذة فينا لاسيما العقلية حالة تحصل عند الادراك كذلك لانها متحدة الحقيقة معه حتى يحكم بشئونها حيث يثبت مع ان تغاير علمنا وادراكنا حقيقة لعلمه وادراكه تعالى يمنعنا عن الجزم بصحة اطلاق الملتذ والمبتهج عليه تعالى

ان قلت : ان ذلك يمنعنا عن اطلاق العالم عليه ايضا لتغاير الحقيقة ، قلت : ان اطلاق العالم عليه و علمنا بالمفهوم المشترك لانه علم بذاته و نحن يعرضنا والمصحح للاطلاق احد الامرين ، و اما اطلاق الملتذ عليه تعالى باى اعتبار يساعدنا البرهان باعتبار انه تعالى لذة بذاته او باعتبار عروض اللذة عليه من غيره ؟! .
ان قلت : ان اسناد السرور والمرادف للذة كثير في الاخبار ، و قدورد اسناد البهجة الى نوره تعالى فى المناجاة الشعبانية بقوله عليه السلام : الهى والحقنى بنور عزك الابهج فاكون لك عارفا و عن سواك منحرفا ، قلت : احتمال المجاز قوى كظائره من الغضب والرضا والتردد والاستهزاء و الاستواء وغيرها ، بل متعين لانه نسب اليه عند حدوث الاحداث كتوبة العبد مثلا والحقيقة تستلزم عروض الحادث عليه ، واسناد البهجة الى نوره لا يستلزم الاسناد الى ذاته اذ لعل المراد به غير ذاته كما هو الظاهر ، فلا يقوم دليلا على ذلك.

قوله : كانه قد ارتضى - انما قال : كانه لان المصنف تقي صريحا الا لم والملة المزاجية ، لا انه اثبت اللذة العقلية الا بالمفهوم ، و هذا المفهوم غير ثابت .
قول الشارح : يستدعى الاذن الشرعى - الدليل على توقيف تسميته وتوصيفه تعالى على بيان الشارع غير الاجماع قول الرضا عليه السلام فى الحديث التاسع فى الباب الثانى من توحيد الصدوق : انه من يصف ربه بالقياس لا يزال الدهر فى الالتباس ، وقوله عليه السلام فى الحديث السابع عشر فى الباب الثانى منه ، ان الخالق لا يوصف الا بما وصف به نفسه ، و قول الكاظم عليه السلام فى الحديث الواحد والثلاثين منه لمحمد بن ابي عمير : يا ابا احمد لا تتجاوز فى التوحيد ما ذكره الله تعالى ذكره فى كتابه فتهلك و قول الرضا عليه السلام لسليمان المروزى فى الحديث الطويل المذكور فى التوحيد فليس لك ان تسميه بما لم يسم به نفسه ، وقول الصادق عليه السلام فى الحديث الخامس عشر فى الباب الآخر من التوحيد لقوم من الذين يتكلمون فى الربوبية : اتقوا الله وعظموا الله ولا تقولوا ما لا تقول ، و قول موسى بن جعفر عليهما السلام فى حديث رواه الكليني فى باب النهى عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى : ان الله اعلى و اجل و اعظم من ان يبلغ كنه صفته فصفوه بما وصف به نفسه وكفوا عما سوى ذلك ، و قوله تعالى :

سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين ،

و قال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات فى مبحث القول فى الصفات : انه لا يجوز تسمية البارى تعالى الا بما سمي به نفسه فى كتابه او على لسان نبيه صلى الله عليه وآله او سماه به حججه من خلفاء نبيه و كذلك اقول فى الصفات ، و بهذا تطابقت الاخبار عن آل محمد صلى الله عليه وآله ، و هو مذهب جماعة من الامامية و كثير من الزيدية و البغداديين من المعتزلة كافة و جمهور المرجئة و اصحاب الحديث الا ان هؤلاء الفرق يجعلون بدل الامام الحجة فى ذلك الاجماع ، انتهى .

اقول : اعلم ان التوصيف اعم من التسمية لانه يكون بالاسناد مطلقا ، و اماهى فانما تكون بالاسم مع قصد الوضع فالنسمية قسم من التوصيف ، وفى حديث رواه الصدوق رحمه الله فى التوحيد فى الباب التاسع والعشرين والكلينى رحمه الله فى باب حدوث الاسماء من الكافى عن محمد بن سنان ، قال سألت عن الاسم ماهو ، قال : صفة لموصوف ، ولا شبهة فى جواز التوصيف بالمشتق الذى نبيه من الفعل الذى اسند اليه تعالى فى الشرع فيقال مثلا : انه تعالى معلم آدم ، مستهزى المناقذين و ان لم يرد عينه فى لسانه ، واما التسمية والدعاء به فمشكل ، وذهب الى الجواز ابو على الجبائى على ما ذكره الاسفرايينى فى التبصير فى الدين والكيلانى فى دليل الملل والنحل .

ثم لا شبهة ايضا فى التسمية والتوصيف بالمرادف لما ورد عن اصحاب الوحي سلام الله عليهم و ان كان اللفظ غير عربى ، والنزاع ليس فى اللفظ و ان اوهم ذلك بعض الكلمات ، بل فى المعنى الذى يوصف تعالى به باى لفظ كان ، فان ورد عن الحجة توصيفه به فلا مانع من توصيفنا اياه باى لفظ اتفق الا ان يكون بين اللفظين فرق من جهة خصوصيات المعنى بعد الاشتراك فى اصله كالمحب والعاشق .

ثم انه لا شبهة فى عدم جواز توصيفه تعالى بما لم يرد عن الشرع ولم يدل على صحته العقل كقول بعض الجاهل من المسلمين و غيرهم : انه جسم او صورة تعالى عن ذلك ، و انما النزاع فى جواز توصيفه بما لم يرد عن الشرع و دل على صحته العقل فالحق عدم الجواز لعظم الخطر ولعدم احاطة العقل بجميع جهات المعنى و ادراكه كنه

ذاته تعالى فالإقتصار على ما يوحى تعالى الى حججه متعين ، نعم لا بأس بتوصيفه بالمعنى اللازم للمعنى الوارد كالواجب الوجود اللازم لمعنى الوجود القديم وكالعلة اللازم لمعنى الخالق ، و ان كان العلة اطلق عليه تعالى فى اواخر حديث المفضل بن عمر فى التوحيد حيث قال عليه السلام : و اما لما ذا هو فساقت فى صفة الخالق لانه جل ثناؤه علة كل شىء وليس شىء بعلة له لان تجويز اطلاق معنى عليه تعالى يستلزم جواز اطلاق لازم ذلك المعنى عليه ، الا ان التسمية والدعاء بالمعنى اللازم مشكل ايضا .

المسألة التاسعة عشرة

(فى نفى المعانى والاحوال والصفات الزائدة فى الاعيان)

قول الشارح : ذهبت الاشاعرة الى ان الخ - اعلم ان المذاهب فى صفات الذات من حيث الزيادة والعينية خمسة :

المذهب الاول و هو الحق ان الله تعالى عالم مثلا بعلم هو ذاته كما انه تعالى موجود بوجود هو ذاته ، و كذا سائر صفاته الذاتية بمعنى ان ذاته بذاته حقيقة احدية تكون مصداقا و موضوعا لحقيقة الصفات الذاتية المختلفة بحسب المفاهيم ، فهو بذاته الاحدية نور بلا ظلمة و علم بلا جهل و حياة بلاموت و قدرة بلا عجز وهكذا ، وهذا مذهب اتباع اهل البيت صلوات الله عليهم و الفلاسفة الاسلاميين والاقدميين و مذهب ابي الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة على ما نقل بعض .

قال ابن سينا فى رسالته النيروزية فى معانى الحروف الهجائية : واجب الوجود هو مبدع المبدعات و منشئ الكل ، و هو ذات لا يمكن ان يكون متكثرا او متحيزا او متقوما بسبب فى ذاته او مبائن فى ذاته ، و لا يمكن ان يكون وجود فى مرتبة وجوده فضلا عن ان يكون فوقه ، و لا وجود غيره ليس هو المفيد اياه قوامه فضلا عن ان يكون مستفيدا عن وجود غيره وجوده ، بل هو ذات هو الوجود المحض والحق

المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير ان يدل بكل واحد من هذه الالفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن ان يكون في مادة او مخالطة ما بالقوة او يتاخر عنه شيء من اوصاف جلالته ذاتيا او فعليا ، انتهى .

و لهذا المذهب دلائل :

الاول الاخبار الواردة عن ائمتنا صلوات الله عليهم ، روى الكليني رحمه الله في باب اطلاق القول بانه شيء من الكافي عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال جوابا للسائل هو سميع بصير؟ : سميع بغير جارحة و بصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه ، ليس قولي انه سميع يسمع بنفسه و بصير يبصر بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ، و لكن اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسؤولا و افهاما لك اذ كنت سائلا : فاقول : انه سميع بلكه لا ان الكل منه له بعض ، و لكنى اردت افهامك والتعبير عن نفسى ، و ليس مرجعى فى ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى .

و روى فى باب صفات الذات عن ابي بصير قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم ، والسمع ذاته ولا مسموع ، والبصر ذاته ولا مبصر ، والقدرة ذاته ولا مقدور الخ .

و روى عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال فى صفة القديم : انه واحد صمد احدى المعنى ليس بمعان كثيرة مختلفة ، قال : قلت : جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذى يبصرو يبصر بغير الذى يسمع ، قال : فقال : كذبوا والحدوا وشبهوا ، تعالى الله عن ذلك ، انه سميع بصير يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع ، و كل ذلك رواه الصدوق رحمه الله فى التوحيد فى الباب السادس والثلاثين والباب الحادى عشر .

و روى ايضا فى الباب العاشر عن منصور الصيقل عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال : ان الله علم لا جهل فيه ، حياة لا موت فيه ، نور لا ظلمة فيه ، وعن يونس بن عبد الرحمن

قال: قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام: روينا ان الله علم لاجهل فيه: حياة لاموت فيه، نور لاطلمة فيه، قال: كذلك هو، وعن جابر الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: ان الله نور لاطلمة فيه و علم لاجهل فيه و حياة لاموت فيه، و عن عبد الأعلى عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: علم الله لا يوصف منه باين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يبان الله منه، و ليس بين الله و بين علمه حد.

و روى في الباب الحادى عشر من التوحيد عن الحسين بن خالد، قال: سمعت الرضا على بن موسى عليهما السلام يقول: لم يزل الله تبارك و تعالى عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا، فقلت له: يا بن رسول الله ان قوما يقولون: اندعزوجل لم يزل عالما بعلم و قادرا بقدرة و حيا بحياة و قديما بقدم و سميعا بسمع و بصيرا ببصر، فقال عليه السلام: من قال ذلك و دان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى و ليس من ولايتنا على شيء، ثم قال عليه السلام: لم يزل الله عزوجل عليما قادرا حيا قديما سميعا بصيرا لذاته، تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علوا كبيرا، و عن هارون بن عبد الملك، قال: سئل ابو عبد الله عليه السلام عن التوحيد، فقال: هو عزوجل مثبت موجود، لا مبطل ولا معدود، ولا فى شيء من صفة المخلوقين، و له عزوجل نعوت و صفات، فالصفات له و اسمائها جارية على المخلوقين مثل السميع و البصير والرؤوف والرحيم و اشباه ذلك، والنعوت نعوت الذات لاتليق الا بالله تبارك و تعالى، والله نور لا ظلام فيه و حى لاموت فيه و عالم لاجهل فيه و صمد لامدخل فيه، ربنا نورى الذات حى الذات، عالم الذات، صمدى الذات، و روى عن عثمان الاحمر، قال: قلت للمصدق جعفر بن محمد عليهما السلام: اخبرنى عن الله تبارك و تعالى لم يزل سميعا بصيرا عالما قادرا؟ قال: نعم، فقلت: ان رجلا ينتحل موالاةكم اهل البيت يقول: ان الله تبارك و تعالى لم يزل سميعا بسمع و بصيرا ببصر و عليما بعلم و قادرا بقدرة، فغضب عليه السلام، ثم قال: من قال ذلك و دان به فهو مشرك و ليس من ولايتنا على شيء، ان الله تبارك و تعالى ذات علامة سميمة بصيرة قادرة، و روى عن هشام بن سالم،

قال : دخات على ابي عبدالله عليه السلام ، فقال لى : اتنعت الله ، فقلت ، نعم ، قال : هات ، فقلت : هو السميع البصير ، قال : هذه صفة يشترك فيها المخلوقون ، قلت : فكيف نعتته ، فقال : هو نور لاظلمة فيه و حياة لاموت فيه وعلم لاجهل فيه و حق لا باطل فيه ، فخرجت من عنده و انا اعلم الناس بالتوحيد .

و من الدليل السمعى ايضا ما ورد عنهم عليهم السلام من قولهم كثيرا : كمال التوحيد نفى الصفات عنه ،

والعجب العجيب ان العلامة المجلى رحمه الله مع صراحة هذه الاخبار فى انه تعالى بذاته حقيقة كل من هذه الصفات قال فى اول ابواب الصفات من البحار : اعلم ان اكثر اخبار هذا الباب يدل على نفى زيادة الصفات اى على نفى صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى ، و اما كونها عين ذاته تعالى بمعنى انها تصدق عليها او انها قائمة مقام الصفات الحاصلة فى غيره تعالى ، او انها امور اعتبارية غير موجودة فى الخارج واجبة الثبوت لذاته تعالى فلا نص فيها على شىء منها و ان كان الظاهر من بعضها احد المعنيين الاولين ، و لتحقيق الكلام فى ذلك مقام آخر ، انتهى .

اقول : الاحتمال الاول هو المتعين لصراحة الاخبار فيه ، والثانى مذهب المعتزلة و سيأتى ، والثالث مما تضحك به الثواكل و هو مذهب الفخر الرازى خاصة و سيأتى ، و ايضا من العجيب قوله : و لتحقيق الكلام الخ ، فان ذلك الباب مقامه .

الثانى من الدلائل انه تعالى لو لم يكن بذاته علما و قدرة و حياة و غيرها فاما يكون بذاته متقابلات هذه الصفات او يكون ذاته بذاته خالية عن المتقابلات جميعا قابلة معروضة ، و على فرض خلوات الذات فاما تكون الصفات عارضة او لازمة لزوما خارجيا كالحرارة للنار او ذهنيا كالاكلام للماهية ، والتوالى باظلمة ، اما الاول فبالضرورة والاجماع ، و اما الثانى والثالث فللزوم المادة فى المعروض لان العرض الخارجى سواء كان لازما او غريبا يستدعى مادة يحل فيها ، و اما الرابع فللزوم كون كمالاته امورا ذهنية اعتبارية لاحقيقة خارجية ، فهو بذاته تلك الكمالات .

الثالث لو لم يكن بذاته كمالاتها كان ^{بلى} كان امرا غير ذاته فى الخارج لا بحسب المفهوم لكان ذاته محدودة بالكمال لكن التالى باطل لان كل محدود

ممکن ، و بیان اللزوم ان التحدد الخارجی لازم التغاير الخارجی لانه يستلزم التمايز في الخارج و هو لا يعقل الا ان يكون كل من الامرین فی حد غير حد الآخر ، لكنه تعالى ليس فی حد .

ان قلت : اذا يلزم ان لا يكون تعالى ممتازا عن غيره ، قلت : بحسب الحد كذلك اذا حدله و بحسب الحقيقة لا شيء غيره ، و لذلك قال امير المؤمنين عليه السلام داخل فی الاشياء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمباينة ، و قال الرضا عليه السلام : و ذاته حقيقة ، و قال الصادق عليه السلام : هو شيء بحقيقة الشيئية ، و قال عليه السلام : لاشيء غيره ، و قال تعالى : هو الاول والآخر والظاهر والباطن ، و امثال هذه الكلمات التي تشير الى انه انما هو كل الكمال بذاته الاحدية من دون التحدد والتكثر ، تعالى عما يقول المشركون العادلون بالله علوا كبيرا ،

الرابع لو لم يكن بذاته علما وغيره من الكمالات الحقيقية لكان في مرتبة ذاته عاريا عن الكمال مفتقرا الى الكمال والعراء عن الكمال والافتقار اليه نقص وهو محال عليه تعالى ، و كون الكمالات لوازم لذاته لا يستلزم ان يكون الملزوم في حد ذاته كاملا لان التغاير محفوظ على فرض عدم العينية ، و هذا الدليل ما ذكره الشارح .

الخامس لو لم يكن بذاته حقائق تلك الصفات فاما ان لا يكون الصفات قائمة به ، او تكون قائمة به ، والاول يستلزم ان لا يصح ان يقال : انه تعالى عالم قادر الخ ، والثاني يستلزم ان تكون الصفات ممكنة لان كل ما هو قائم بغيره فهو ممكن ، والممكن من حيث الصفات ممكن بالذات لما مر في المسألة السابعة عشرة .

السادس ان العلم مثلا كمال و كل كمال اما عين ذات الشيء او غيرها ، والفرض الاول اشرف والواجب يجب ان يكون على اشرف الفروض في كل شيء .

السابع ان الوجود حقيقة يدور عليها ويتحقق بها حقيقة كل كمال وما يتحقق به حقيقة كل كمال ان كان عين شيء كان حقيقة كل كمال عين ذلك الشيء ، اما الكبرى فظاهرة ، و اما الصغرى فلان العلم مثلا في الخارج انما هو علم وجودا لا ماهية ومفهوما لانها اعتبارية ، فحقيقة العلم انما هي حقيقة الوجود ، والاختلاف من جهة المفهوم ،

فالواجب اذ هو ذاته حقيقة الوجود فانما هى حقيقة العلم ، وكذا غيره .

المذهب الثانى هو قول ابى الحسن الاشعرى واتباعه تبعا لسلفهم المسمين بالصفائية وقول الكلاية اتباع عبدالله بن محمد بن كلاب القطان ، وهو ان صفاته تعالى معان ازلية زائدة قائمة بذاته تعالى ، والمعنى اصطلاح لهم فى الصفة ، وصرحوا كما فى شرح العقائد النسفية بان هذه الصفات ليست بعرض ولا مستحيلة البقاء ولا ضرورية ولا مكتسبة ، و معتمدتهم فى هذا القول امور اقويها انه قد ثبت بالكتاب والسنة والعقل والاجماع انه تعالى عالم قادر حى الى غير ذلك من الصفات ، وليست هذه الفاظ مترادفة بل يدل كل منها على معنى غير معنى الآخر ومعنى الواجب والموجود ، وكل ما صدق عليه المشتق لابد ان يكون مبدء الاشتقاق قائما به ، فثبت ان كلامنا من هذه الصفات قائمة به ، والجواب منع الكبرى لا يمكن ان يكون نفس الذات مبدء الاشتقاق فيصدق المشتق من دون الحاجة الى قيام مبدء الاشتقاق بالذات كصدق الابيض على البياض والنير على النور والمعدوم على العدم والمظلم على الظلمة والموجود على الوجود ، بل الصديق الحقيقى الواقع فى محله هو صدق المشتق على مبدء الاشتقاق مطلقا لان صدق الابيض على الجسم وصدق الموجود على الماهية انما هو بالعرض والواسطة لا بالذات ، وصدقهما على البياض والوجود بالذات اذ لولاهما لم يصدقا عليهما ، فصدق المشتق على شىء لا يستدعى ذاتا يقوم بها المبدء ، بل يستدعى تحقق المبدء باى نحو كان ، فبالنظر الى الدلائل التى ذكرناها على عينية صفاته لذاته ثبت ان صدق هذه المشتقات عليه تعالى من الضرب الثانى ، نعم ان قول المعتزلة كما يأتى مردود لانهم لا يقولون بالقيام ولا بالعينية ، فالمفهوم عندهم ليس له مصداق اصلا .

ثم ان الفخر الرازى من ائمة الاشاعرة خالف اصحابه فى هذه المسألة فقال فى الاربعين : اعلم ان اكثر الناس يخطئون فى تعيين محل النزاع فى هذه المسألة ، و تحقيق الكلام ان نقول : ان كل من علم امرا من الامور فانه لابد ان يحصل بين العالم وبين المعلوم نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة ، وهذه الاضافة هى التى يعبر عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون العلم متعلق بالمعلوم ، وعندنا ان العلم عبارة عن نفس

هذا التعلق وعن نفس هذه الاضافة ، وندعى ان هذه الاضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات ، والذات مع هذه الاضافة المخصوصة امران لامر واحد ، انتهى ، و انت تراه فى خبط عظيم من جهات مع ان الكلام ليس فى العلم فقط .

ثم ان من عجيب امر هؤلاء انهم يقولون كما قال الاشعرى فى المقالات : ان اسماء الله تعالى هى الله ، ولا يقال : انها غير الله ، و ان الاسم والمسمى عندهم واحد ، و اما صفات الله فهى غير الله اوليست هى بالله ولا بغير الله على ما نقل بعضهم .

المذهب الثالث قول الكرامية و هو قول الاشاعرة مع كون الصفات حادثة ، قال الحكيم السبزواري رحمه الله فى شرح منظومته : و نعمة حدوث صفاته الحقيقية فى طنبور معرفة الصفات قدزادها القائل الخارج عن مفطور العقل الانسانى ، تعبير و تقرير للكرامية حيث زادوا وقاحة و فظاعة ، فجمعوا بين زيادة الصفات الحقيقية و حدوثها ، ولا يرضى به فطرة العقل ، انتهى ، اقول : بعد اثبات بطلان قول الاشاعرة و اثبات امتناع حلول الحوادث فيه تعالى لايجوز البحث فيما قالوا و تقضوا و ابرموا ، و انما وقعوا فى هذه الهاوية هربا عن الالتزام بتعدد القدماء ، والهارب والمهرب عنه كلاهما فيها .

المذهب الرابع قول ابى هاشم الجبائى من شيوخ المعتزلة و اتباعه ، و هو ان البارى تعالى ليس ذاته عين الصفات و لاله صفات قائمة بالذات ، بل له احوال مثل العالمية والقادرية ، والحال عنده صفة للموجود لا معدومة ولا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة بحيالها ، لكن يعلم الذات عليها نظير المعنى الحرفى ، و مراده انه لا يوجد حال ولا يعدم ولا يعلم حال عن حال الابا اعتبار ذى الحال ، بل لا يتصف بالقدم والحدوث وسائر الامور الا بذلك الاعتبار ، وقدم الكلام فى الحال و ابطاله فى المسألة الثانية عشرة والثالثة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول .

و مجمل قول ابى هاشم هنا على ما نقله الشهرستانى فى الملل والنحل ان كونه تعالى ذاتا غير كونه عالما ، و كونه عالما غير كونه سميعا ، و كونه قادرا غير كونه حيا و هكذا ، و العقل يدرك فرقا ضروريا بين هذه القضايا ، فليس من عرف الذات

عرف كونه عالما ، فان معرفة الشيء مطلقا غير معرفته على صفة ، وهذه الاكوان اى كونه سميعا و كونه عالما الخ لا ترجع الى الذات و هو ظاهر ، ولا الى اعراض وراء الذات لانه يؤدى الى قيام العرض بالعرض لا اشتراكها فى كونها صفة و عرضا فان ما به الاشتراك غير ما به الافتراق و قيام العرض بالعرض مستحيل عندهم ، فتعين كونها احوالا ، فكون العالم عالما مثالا حال وراء كونه ذاتا ، اى المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك غيره ، ثم اثبت للبارى تعالى حالة اخرى هى الالهية اوجبت سائر الاحوال .

اقول : هذا الرجل مع خطبه فى القول بالحال يتقلقل كالاشعرى فى اراضى المفاهيم و لم يطر الى سماء الحقيقة ، وكأنه فر من مذهب سائر المعتزلة لما يرد عليهم ، ولم يختر مذهب الصفاتية و هو اقل شناعة من مذهبه لأنفته من وصمة التبعية و هو من شيوخ الاعتزال .

المذهب الخامس قول اكثر المعتزلة ومن وافقهم فى ذلك من الخوارج و كثير من المرجئة و بعض الزيدية على ما ذكره الاشعرى فى المقالات ، و هو انه تعالى عالم مثلا لا يعلم هو ذاته ولا يعلم هو صفة له زائدة ، بل بذات بوحدتها يترتب عليها آثار الصفات و لازم قولهم ان اطلاق العالم والقادر وغيرهما عليه تعالى يكون على التجوز اذ هو اطلاق من دون مبدء الاشتقاق ، و بالحقيقة هم نافون للصفات و ذاهبون الى التعطيل فيها ، و عباراتهم المنقولة عنهم مختلفة ، يمكن توجيه بعضها الى المذهب الاول ، كما يوهم بعض العبارات المنقولة عن الفلاسفة انهم يقولون بقول المعتزلة ، بل بعضهم كالفتازانى شارح العقائد النسفية واللاهيجى فى كوهى مراد صرح بان الفلاسفة والمعتزلة على مذهب واحد ، و هذا خلاف ما قاله السابقون عليهما و ما نقلنا عن الشيخ الرئيس عند ذكر المذهب الاول ، والعجب من صاحب المجلى حيث صرح بان الحكماء نافون للصفات مطلقا ذهنا و خارجا ، زيادة و عينا ، و ان المعتزلة على القول بالاحوال من دون ذكر الاختصاص بابى هاشم الجبائى ، و هذا سهومنه ، و مجمل الكلام ان المعتزلة حسبوا انهم لو اثبتوا مصاديق بازاء هذه المفاهيم لزم قيام معان زائدة بذاته تعالى ،

و ذلك ينافى الاحدية ، ولم يتفطنوا ان حقيقة الوجود حقيقة كل صفة حقيقية .

قول الشارح : و جماعة من المعتزلة اثبتوا الخ - هؤلاء جماعة متفرقة قالوا بزيادة صفات عليه تعالى ، كقول معتزلة بغداد بان البقاء صفة ثبوتية زائدة على الوجود على ما نقل فضل بن روزبهان في كتابه على نهج الحق للشارح العلامة رحمه الله ، و كقول معمر بن عباد السلمي بان البارئ تعالى عالم بعلم و ان علمه كان علماله لمعنى والمعنى كان لمعنى لا الى غاية و كذلك سائر الصفات على ما نقله الاشعري في المقالات ، و كقول العلاف بان الله تعالى مرید بارادات لا محل لها و ان له كلاما لا في محل ، و كقول ابي الحسين البصري بان صفاته تعالى كلها راجعة الى كونه عالما قادرا مدركا ، و كقول معمر بن الارادة من الله تعالى للشئ غير الله وغير خلقه للشئ غير الامر والاخبار و الحكم فاشار الى مجهول ، و كقول الجبائيين بان الله تعالى مرید موصوف بارادات حادثة لا في محل و موصوف بتعظيم لا في محل اذا اراد ان يعظم ذاته ، و كقول ابي على الجبائي بان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه لا في محل القراءة على ما ذكر الشهرستاني هذه الامور في الملل والنحل ، وايضا ان من الفلاسفة من قال بان علمه تعالى منفصل عن ذاته على ما نقل في مبحث علمه تعالى من كتبهم .

قول الشارح : بالزائدة عينا - الزائدة صفة للجميع فان الاحوال و ان كانت عند القائل بها لاموجودة و لامعدومة لكنها زائدة عنده على الذات .

قول الشارح : مغايرة لها بالاعتبار - اي زائدة على الذات باعتبار المفاهيم في الذهن لا بحسب الخارج والعين .

المسألة العشرون

(في انه تعالى ليس بمرئى)

قول الشارح : والدليل على امتناع الروية الخ - الدليل عليه امور :

الاول ما ذكره هنا ، وهو ان الواجب الوجود يمتنع عليه الجهة والحيز و غير ذلك من شرائط كون الشيء مرئيا التي مضى ذكرها في المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني و كل ما يمتنع عليه هذه الشرائط يمتنع عليه الابصار فواجب الوجود يمتنع رؤيته ، و قوله : لان كل مرئى فهو فى جهة عكس تقيض للكبرى المذكورة .

ثم ان المجسمة منكرون للصغرى ، وقد تبين بطلان عقيدتهم فيما مر ، والاشاعرة لهم كلام فى اشتراط تلك الشرائط مر هناك ، ومنكرون للكبرى ، قال الرازى فى الاربعين : هذا قياس للشاهد بالغائب فان امتناع ابصار الاشياء التى نشاهدها عند انتفاء هذه الشرائط لا يستلزم امتناع ابصاره تعالى عند انتفائها اذ لعله تعالى يمكن رؤيته وان لم يكن هذه الشرائط حاصلة لان المختلفين لا يجب استوائهما فى الحكم ، ثم قال : وهذا سؤال لامحيص عنه ، والجواب ان الكلام ليس فى حكم الشاهد والغائب و اختلافهما او اتفاقهما فى الاحكام ، بل الكلام فى حكم الرؤية والابصار ، فاذا ثبت بالوجدان والبرهان ان ابصارنا لا يتعلق الا بما يجمع هذه الشرائط كائنا ما كان فلا فرق بين الشاهد والغائب ، ثم ان غيبته ليست الامن جهة امتناع رؤيته بمشاهدة الابصار والا فهو على كل شىء شهيد .

الثانى لو صحت رؤيته لكنا نراه ، والنالى ظاهر البطلان ، وبيان لزوم ان صحة الشىء مع شرائط الوقوع تصل الى الوقوع ، والشرائط حاصلة لان الخصم لا يشرط فيما نحن فيه السلامة الحاسة وعدم الحجاب ، وهما حاصلان .

ان قلت : ان من المتكلمين كضارب عمرو وحفص الفرد و سفيان بن سحبان يزعمون ان الله تعالى يخلق لعباده فى المعاد حاسة سادسة يدركونه بها على ما نقل الاشعري فى المقالات ، والاشاعرة يقولون : انه تعالى يرى يوم القيامة لافى الدنيا كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون لا الكافرون ، و المجسمة يقولون انه يرى مطلقا ، فبطلان التالى غير مسلم عند الخصم ، قلت : ان ذلك كله خرس لادليل لهم عليه الا ظواهر آيات واخبار ياتى توجيهها ، وادلة الامتناع مطلقة ، والسمعية منها صريحة

غير قابلة للتوجيه ، يثبت الامتناع بها في الدنيا والاخرة وفي النوم واليقظة ، للانسان وغيره ، للانبياء عليهم السلام وغيرهم .

الثالث كل ما يرى فاما بالانطباع او وقوع الشعاع على اختلاف مر في المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني ، وذلك محال عليه تعالى لانه من لوازم الجسم .

الرابع الآيات الكثيرة و الاخبار المتواترة الدالة على الامتناع المذكورة في مظانها .

قول الشارح : اوفى حكم المقابل - كوجه الانسان المرئي في المرآة .

قول الشارح : سال الرؤية - كما جاء في التنزيل .

قول الشارح : لم يصح عنه السؤال - لانه عليه السلام ان كان جاهلا بامتناع رؤيته تعالى فلا يليق به الرسالة ، و ان كان عالما به كان سؤاله لغوا لا يليق به ايضاً .

قول الشارح : ان السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه - اى لما لزمه قومه بذلك ولم يكن له محيص عنه سأل ، واما موسى عليه السلام فكان عارفاً بالامتناع وذلك لوجوه :

الاول قوله تعالى : واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ، وقوله تعالى : يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فسؤال موسى لسؤال قومه .

ان قلت : لم اجاب مسؤولهم والتزم به و لم سال الرؤية لنفسه ولم يقل رب ارفعهم ينظروا اليك ، قلت : لان القوم لم يتركوه ، وانهم الزموا ان يسال الرؤية لنفسه كما في حديث نذكره .

الثاني قوله تعالى : واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي الافتنك

الآية ، و ما فعل السفهاء هو سؤال الرؤية بدليل ما قبل الآية و موسى عليه السلام ليس من السفهاء فليس السؤال منه .

الثالث ما رواه الصدوق رحمه الله في التوحيد في باب ما جاء في الرؤية بالاسناد عن علي بن محمد بن الجهم ، قال : حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علي بن موسى عليهما السلام ، فقال له المأمون : يا بن رسول الله ليس من قولك ان الانبياء معصومون ، قال عليه السلام : بلى ، فسأله عن آيات من القرآن ، فكان فيما سأله ان قال له : فما معنى قول الله عز وجل : و لما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني الآية ، كيف يجوز ان يكون كلم الله موسى بن عمران عليه السلام لا يعلم ان الله تعالى ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأله هذا السؤال ، قال الرضا عليه السلام : ان كلم الله موسى بن عمران عليه السلام علم ان الله تعالى جل ان يرى بالابصار ، ولكنه لما كلمه الله عز وجل و قرب به نجيا رجع الى قومه فاخبرهم ان الله عز وجل كلمه وقربه و ناجاه ، فقالوا لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت ، وكان القوم سبعمائة الف رجل ، فاختر منهم سبعين الفا ، ثم اختار منهم سبعة آلاف ، ثم اختار منهم سبعمائة ، ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه ، فخرج بهم الى طور سيناء ، فاقامهم في سفح الجبل و صعد موسى عليه السلام الى الطور وسأل الله تبارك و تعالى ان يكلمه و يسمعهم كلامه فكلمه الله تعالى ذكره و سمعوا كلامه من فوق واسفل و يمين وشمال و وراء و امام لان الله عز وجل احده في الشجرة ثم جعله منبعثا منها حتى سمعوه من جميع الوجوه ، فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة ، فلما قالوا هذا القول العظيم و استكبروا و عتوا بعث الله عز وجل عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا ، فقال موسى : يا رب ما اقول لبني اسرائيل اذا رجعت اليهم وقالوا انك ذهبت بهم فقتلتهم لانك لم تكن صادقافما ادعيت من مناجاة الله اياك ، فاحياهم الله و بعثهم معه ، فقالوا انك لو سألت الله ان يريك ان تنظر اليه لاجابك ، و كنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته . فقال موسى عليه السلام : يا قوم ان الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له ، وانما يعرف بآياته و يعلم باعلامه ، فقالوا : لن نؤمن لك حتى تسأله ، فقال موسى عليه السلام :

يارب انك قد سمعت مقالة بنى اسرائيل وانت اعلم بصلاحيهم ، فاوحى الله جل جلاله اليه يا موسى اسألنى ما سألوك فان اؤاخذك بجهلهم ، فعند ذلك قال موسى عليه السلام: رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه و هو يهوى فسوف ترانى ، فلما تجلى ربه للجبل بآية من آياته جعله دكا و خر موسى صعقا ، فلما افاق قال سبحانك تبت اليك يقول رجعت الى معرفتى بك عن جهل قومى و انا اول المؤمنين منهم بانك لا ترى ، فقال المأمون : لله درك يا ابا الحسن .

ثم قال الصدوق رحمه الله : ولو اوردت الاخبار التى رويت فى معنى الرؤية لطال الكتاب بذكرها و شرحها و اثبات صحتها ، و من وفقه الله تعالى ذكره للرشاد آمن بجميع ما يرد عن الائمة عليهم السلام بالاسانيد الصحيحة و سلم لهم و رد الامر فيما اشبه عليه اليهم اذ كان قولهم قول الله و امرهم امر الله وهم اقرب الخلق الى الله عز وجل واعلمهم به صلوات الله عليهم اجمعين .

اقول : كفى ما فى هذه الرواية من بيان الامام عليه السلام جوابا لما اعترض الاشاعرة كما فى شرح القوشجى والاربعين للرازى وغيرهما على تفسير الآية بان السؤال كان لقومه .

قول الشارح : وهذا متعذر فى حقه تعالى الخ - اقول : ان الخصم الاشعري قد تسلم ان النظر الذى هو سبب الرؤية متعذر فى حقه تعالى لانه يستلزم ان يكون المنظور اليه فى جهة ، و امتناعه مسلم عنده ، فاذا كان الامر كذلك فالرؤية التى هى مسببة عن هذا السبب ايضا متعذرة لان امتناع السبب يستلزم امتناع مسببه ، فلامعنى لارادة المسبب من ذكر هذا السبب ، فالكلام هنا على تسلم الخصم لذلك ختم ، فالنظر فى الآية بمعنى آخر ، و سيأتى .

قول الشارح : المنع من ارادة هذا المجاز الخ - اى منع من ان النظر المقرون بالى يفيد الرؤية و يستلزمه حتى تراد به الرؤية مجازا اذ يقال نظرت الى الهلال فلم اره ، و ذكر اهل اللغة ان معنى نظرا اليه مدطرفه اليه رآه اولم يره . فحينئذ اما ان يراد به نظرا العين بدون تقدير او مع تقدير او يراد معنى آخر له ولا لى معنى آخر

والاول بعيد جدا لان المؤمنين يوم القيامة ليسوا جاهلين بان الله تعالى ليس في جهة فلا يمدون طرفهم الى جهة لذلك ، و الثاني ان يكون التقدير الى ثواب ربها ناظرة و امثال هذا في القرآن كثيرة ، والثالث ان يكون الى اسما بمعنى النعمة و ناظرة بمعنى منتظرة .

قول الشارح : فان النظر وان اقترن به حرف الى - النظريأتى بمعنى الانتظار
و يتعدى بنفسه ، و بمعنى التفكير و يتعدى بنفسه ، و بمعنى الرأفة و يتعدى باللام ، و بمعنى مد الطرف و يتعدى بالي .

قول الشارح : قد فعل بها فاقرة - هي ما يكسر فقرات الظهر ، والكلام كناية عن شدة الغم كما في قوله عليه السلام : قصم ظهري رجلان عالم متهتك و جاهل متنسك ، و يحتمل الكسر حقيقة .

قول الشارح : و تقريرها ان الجسم والعرض الخ - حاصل كلامهم ان علة صحة رؤية الاجسام والاعراض هي الوجود لا غير والوجود مشترك بين الواجب والممكن فعلة صحة الرؤية مشتركة بينه وبينه ، و كلما تحقق العلة تحقق المعلول فرويته تعالى ممكنة ، ثم ان الوجوه المذكورة في كلام الشارح راجعة الى منع الصغرى الا الثامن والتاسع فانهما الى الكبرى ، و كل منها على فرض تسليم الذي قبله ، و ما في كلام المصنف هو الرابع والثالث والخامس .

قول الشارح : الثامن المنع الخ - لان الوجود العام البديهي ليس محل الكلام اذ هو امر اعتباري لا يصلح للمعلية الامر الخارجى ، و حقيقة الوجود ليست مشتركة في الجميع لانها حقائق متباينة على قول المشاء ، ولو سلم كونها حقيقة واحدة في الجميع كما عليه غير المشائين فلم يلزم مطلوبكم للاختلاف من جهة العينية والزيادة فان وجود البارى تعالى عين ذاته و في غيره زائد على ماهيته .

قول الشارح : التاسع المنع من وجود الخ - هذا المنع يتوجه الى ان صرف اشتراك الوجود بين الواجب والممكن لا يثبت الحكم للواجب لاحتمال مانع ممتنع الارتفاع فيه او شرط ممتنع الحصول .

ثم ان بعض الاشاعرة كالغفر الرازي في الاربعين و البراهين اعترف بضعف هذا الدليل حيث قال : اعلم ان جمهور الاصحاب عولوا في اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل الوجود ، واما نحن فعاجزون عن تمشيته ، ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ما عندنا من الاعتراضات ، انتهى ، ثم ذكره و ذكر ما الشارح هنا ذكره .
ثم ان بعضا آخر منهم كإمام الحرمين الجويني على ما نقل القوشجي و شارح العقائد النسفية حيث تنبهوا لضعف الدليل و ورود الاعتراضات قالوا : ليس المراد بالعلة في هذا الدليل ما فهمه الاكثرون من المؤثر بل المراد بها متعلق الرؤية و القابل لها ، و لا خفاء في لزوم كونه وجوديا اذا المعلوم لا يتعلق به الرؤية بالضرورة ، و على هذا فالاعتراض بتلك الوجوه مندفع .

اقول : لا خفاء عند عاقل في ان هذا القول سفه و فرار من المطر الى الميزاب لان نتيجة الدليل على هذا ترجع الى انه كلما تحقق القابل تحقق المعلول ، و هذا مما لا تنفوه به جاهل فضلا عن فاضل لان القابل لا يكفي لتحقيق المعلول اصلا ، فلا بد من بيان علة امكان الرؤية حتى ننظر اتمامه هي ام لا ، و على فرض التمامية ننظر اى شيء يمكن ان يكون قابلا لها ، و قد بينا ان الوجود ليس علة تامة بل لا بد مع ذلك من خصوصيات اخرى تمتنع في الواجب تعالى سواء فرضناه علة فاعلة او علة قابلة .

المسألة الحادية والعشرون

(في باقى الصفات)

قول الشارح : و جماعة الاوائل الخ - عرفوا الوجود بانه افادة ما ينبغي للمستفيد من غير عوض و لا غرض ، و سيأتى بيانه في المسألة الرابعة من الفصل الثالث انشاء الله تعالى .

قول الشارح : و الحقيقة المستلزمة للاضافة - اقول : بل الاضافة المحضة

ايضاً لان الاضافات متوقفة على وجود الممكنات ، و هو له تعالى .

قول الشارح : و يقال على حال القول والعقد الخ - القول هو القضية اللفظية والعقد هو القضية الذهنية ، و حالهما هو النسبة فى القضية ، والمطابقة للواقع يصح اعتبارها لنسبة القضية ولنفس القضية .

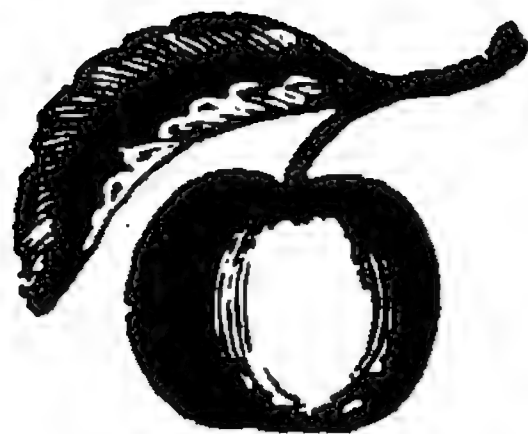
قول الشارح: الى المقول والمعتقد - المقول هو الواقع نظرا الى القول والمعتقد هو الواقع نظرا الى العقد .

قول الشارح : اذا كان مطابقا - اى اذا كان حال القول والعقد مطابقا (بصيغة المفعول) الى الواقع .

قول الشارح : و هو الصادق ايضا الخ - اى يقال الصادق على حال القول والعقد ايضا لكن باعتبار كونه مطابقا (بصيغة الفاعل) الى الواقع ، و ذكر الشارح القول والعقد مكان حالهما خلافا لما جرى عليه فى تفسير الحق لما قلنا من صحة اعتبار المطابقة لنسبة القضية و لنفس القضية .

قول الشارح : لان الخير عبارة الخ - قدم الكلام فى ذلك مستوفى فى المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قول الشارح: عبدالله بن سعيد - هو عبدالله بن سعيد بن الحصين الكوفى ابو سعيد الاشج الحافظ المتوفى سنة مائتين و سبعة و خمسين ، و كان من كبار القوم فقها و حديثا و كلاما ، روى عن عبدالسلام بن حرب و ابى خالد الاحمر والمجاربى و ابن ادريس و هشيم و من فى طبقتهم ، فراجع كتاب الخلاصة للخزرجى ص ١٦٩ ، هكذا فى حاشية احقاق الحق فى مبحث كلامه تعالى .



الفصل الثالث من المقصد الثالث

(في افعاله تعالى)

المسألة الاولى

(في اثبات الحسن و القبح العقليين)

قول الشارح : هذين المذهبين - مذهب تمشى قواعد الاسلام و مذهب تجويز القبائح عليه تعالى ، وهذا تعبير على الاشاعة .

قال الشارح في نهج الحق : المبحث الحادى عشر فى العدل وفيه مباحث ، الاول فى نقل الخلاف فى مسائل هذا الباب ، اعلم ان هذا اصل عظيم تبنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقاً ، وبدونه لا يتم شىء من الاديان ، ولا يمكن ان يعلم صدق نبى من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعد انشاء الله تعالى ، وبئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهباً خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله بشرع من الشرايع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبى مرسل او ملك مقرب او مطيع فى جميع افعاله من اولياء الله و خلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين و انواع الفساق و العاصين ، فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقي الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة و الاراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة و الانقياد للمطامع .

قول الشارح : واعلم ان الفعل من المتصورات الخ - اعلم ان الفعل المطلق

مع انه ضروري التصور عرفوه بتعريفات لفظية للتنبيه والشرح : منها ما في اول النمط الخامس من الاشارات من انه حصول وجود للشيء من شيء آخر بعد ما لم يكن ، وهذا التعريف من المتكلمين نقله الشيخ هناك لبيان خطاهم في مناط علة الحاجة الى الفاعل ، ومنها ما ذكره الحكماء من انه حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان العدم ذاتيا او زمانيا ، والتعريف الثاني اعم من الاول لانه يشمل الوجود بعد العدم الزماني فقط دون الثاني ، وذلك لان المتكلمين على ان لا وجود لفعل لم يسبقه عدم زماني بناءً منهم على حدوث العالم ، ومعلوم ان الاختلاف المذكور بين الفريقين لاساس له بمفهوم الفعل وماهيته حتى يبني تعريفه عليه ، ومنها ما في كلام الشارح من تعريف ابي الحسين البصري ، ومنها انه مبدء التغير في آخر ، ومنها انه ما يوجد بعد ما كان مقدورا ، و منها انه صرف الشيء من الامكان الى الوجود ، ومنها انه كون الشيء مؤثرا في غيره ، ومنها ما مر في اواخر المقصد الثاني في كلام الشارح من انه تأثير الشيء في غيره ، و منها انه الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير ، ومنها انه الاخراج من العدم الى الوجود ، و كل غير خال من شيء .

فاقول : ان المراد بالفعل هناك ليس ما يقابل الاسم و الحرف ، ولا المراد به مدلول المصدر كالضرب والذهاب ، ولا المراد به ما يقابل الترك ، ولا ما يقابل الانفعال بل المراد به ما ينقسم الى الارادي والطبيعي والقسري ، و هو الاثر الحاصل عن سبب ما من حيث هو حاصل عنه لا من حيث هو شيء بالنظر الى نفسه .

قول الشارح : فالفعل الحادث - الوصف ايضاح ، و سره ان يكون الكلام تمهيدا لقوله : بامر زائد على حدوثه .

قول الشارح : بامر زائد - هذا الامر الزائد هو مناط اتصاف الفعل بالحسن والقبح ، وهو على ما ظهر من الشارح العلامة والقوشجي والشارح القديم واللاهيبي في كوه مراد و شارح الباب الحادي عشر والعلامة المجلسي في حق اليقين والاحسائي في المجلي و صاحب معتقد الامامية انه القصد والاختيار ، فيخرج الفعل الطبيعي

والقسرى ، وظاهر البهشتى احدث شراح التجريد هو الحكم ، ولعل مراده به القصد الذى هو مناط الحكم بان الفعل حسن اوقبيح .

و ظاهر الفخر الرازى فى الاربعين والبراهين ان الزائد هو العنوان الاعتبارى الذى يمتاز به كل فعل عن آخر حيث قال مامضونه : ان الصلاة والزنا متساويان من جهة ان كلا منهما حركة و يمتاز كل منهما عن الآخر بصفة زائدة هى كون تلك الحركة صلاة والاخرى زنا، ثم قال : اصل الحركة بقدرة الله تعالى والوصف بقدرة العبد، وهذا قول القاضى ابي بكر الباقلانى .

اقول : انما فسر الزائد بذلك لانه واصحابه من الاشاعرة لا يرون للعبد اختيارا فى فعله حتى يكون مناطا للقبح والحسن ، بل هما عندهم منوطان بهذا الوصف الذى يتحقق من بيان الشارع وامره ونهيه .

قول الشارح : وهو قسمان حسن وقبيح الخ - اقول : يسمى الحسن باقسامه الاربعة بالاحلال ويسمى القبيح بالحرام ، قال المصنف فى شرح الاشارات فى النمط السادس : اعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والافلا ، والقبيح بانه كل فعل يقتضى استحقاق ذم ، انتهى : وما قال الشارح ايبين واحسن ، هذا هو المشهور ، وقال الاردبيلي رضوان الله عليه فى حاشيته على شرح القوشجى : اعلم ان تقسيم فعل المختار الى هذه الاقسام على ما فعله الشارح احد الاقوال ، وبعض يقسمه بحيث يدخل المكروه فى القبيح ، وكان الاول اولى اذ تسمية فعل جوزة الله تعالى بقبيح لا يناسب ، والامر فى ذلك هين اذ لامشاحة فى الاصطلاح ، انتهى .

اقول : من ذلك البعض المدخل للمكروه فى القبيح الفاضل اللاهيجى فى كوهر مراد فى مبحث التكليف ، والقول الاخر من الاقوال فى كلامه هو اخراج المباح عن الاقسام راسا لانه لا يتعلق به امر ولا نهى ولا ذم ولا مدح ولا عليه عقاب ولا ثواب فليس بحكم اصلا ، قال الغزالى فى المستصفى فى اواخر الفن الثانى من القطب الاول : فان

قيل : فهل المباح حسن ، قلنا : ان كان الحسن عبارة عما لفاعله ان يفعله فهو حسن وان كان عبارة عما امر بتعظيم فاعله و الثناء عليه او وجب اعتقاد استحقاقه للثناء ، و القبيح ما يجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم و العقاب فليس المباح بحسن ، انتهى ثم ان انقسام الحسن الى الاربعة انما هو باعتبار ما حكم به الشارع ، و اما حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع فهو باعتبار ما يدرك من المصلحة فيحكم بالحسن وما يدرك من المفسدة فيحكم بالقبح ، ومع خلو الفعل عنهما عنده لا يحكم بشيء ثم انه يحكم بوجوب الفعل نظرا الى وجود الداعي وبقبحه نظرا الى عدمه ، فحيث انه تعالى على ما عليه العدلية يحكم العقل على افعاله فلا حكم له فيها الا بالوجوب مع وجود الداعي و بالقبح مع عدمه ، فليس هذا الانقسام في افعاله تعالى ، وسياتي في ذلك كلام في المسألة الثانية انشاء الله تعالى .

ثم ان هذا التقسيم لا يتاتي على مذهب الاشاعرة لانهم على اصلهم ينكرون الاختيار ويقولون كل فعل من كل احد هو فعل الله تعالى و كل ما فعله الله تعالى فهو حسن فكل فعل من كل احد فهو حسن ، والالتجاء الى القول بالكسب لا ينفعهم شيئا كما ياتي تفصيل ذلك في المسألة السادسة انشاء الله تعالى .

قول المصنف : وهما عقليان الخ - اعلم ان البحث في مطلق الفعل لا خصوص فعله تعالى او فعل العبد كما يظهر من بعض ، فان المدعى ان كل فعل من حيث هو فعل يتصف بالحسن او القبح سواء تعلق تجويز شرع به او منعه ام لا ، وسواء ادرك عقولنا جهة الحسن او القبح ام لا ، و سواء كان الله تعالى فاعلا او العبد .

ثم اختلفوا في جهة الحسن والقبح ، هل هي ذات الفعل او صفة ذاتية له او وجوه و اعتبارات او احدها او احد الاولين او احد الآخرين ، فعلى الاولين يصح ان يقال : الحسن او القبح الذاتي والعقلي معا بمعنى ان في ذات الفعل بذاته او بصفة ذاتية له ما يقتضي حسنه او قبحه وان العقل يدرك ذلك ويحكم بالحسن او القبح ، و اما على الوجوه والاعتبارات فلا يصح توصيف الحسن او القبح بالذاتي ، بل بالعقلي فقط بمعنى ان العقل

من دون حكم الشرع يحكم بالحسن او القبح بلحاظ الوجوه والاعتبارات ، والشارح العلامة رحمه الله على ان الحسن والقبح على احدا الاخيرين حيث قال في نهج الحق: قالت الامامية و تابعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه و اعتبارات تقع عليها، انتهى ، وهذا احدا الاقوال، وفي المسألة اقوال اخرى ، ونقل عن الجبائي احد شيوخ الاعتزال انه قال : ان الحسن والقبح ليسا لذوات الافعال وللصفات قائمة بذاتها، بل لوجوه و اعتبارات في جميع الافعال، انتهى ، والحق عندي هذا القول اذ لم نجد في الافعال ما يكون حسنا او قبيحا بذاته او بالازم ذاته ، و مامثل به من العدل والظلم ليس بمثبت له لان الظلم والعدل عنوانان طاريان على افعال مختلفة بعد اعتبار الحسن والقبح بلحاظ وقوع الفعل في محله اللائق به او لا وقوعه فيه .

ثم ان حكم العقل بالحسن والقبح على ثلاثة اوجه كما قال الشارح في نهج الحق: ذهب الامامية و من تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ، و منها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات ، انتهى ، والاشاعة ينكرون كل ذلك ويقولون : لا حسن ولا قبح ولا جهة لهما في فعل حتى يدركها العقل لا بالذات و لا بالاعتبارات الا باعتبار تجويز الشرع و منعه او فعله تعالى و تركه ، فالحسن ما فعله او جوزه والقبيح ما تركه او منعه و ان كان على اصلهم لا فعل الافعله ، والعجب من الشيخ الاشعري حيث نقل عنه الشهرستاني في الملل والنحل انه قال في هذا المقام : والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا و لا تقبيحا الى ان قال : و انبعث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ، و لكن بعد الانبعث تايدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات اذ لا بد من طريق للمستمع يسلكه ليعرف به صدق

المدعى ولا بد من اراحة العلل فلا يقع فى التكليف تناقض ، انتهى ، و ان تعجب فعجب انه كيف حكم بالوجوب على الله فى هذا المورد مستدلا بالعقل دون سائر الموارد .

ثم ان جهة الحسن او القبح ترجع الى عنوان واحد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة ، والمصلحة كون الفعل بحيث يلائم الغاية المطلوبة والمفسدة بخلافها ، و هما فى ستة نظامات : الاول نظام العالم برمتها ، الثانى نظام اجتماع العباد المختارين من الانس والجن والشياطين وغيرها ان كان ، الثالث نظام الاجتماع الانسانى الكبير ، الرابع نظام الاجتماع الانسانى الصغير ، الخامس نظام الاجتماع البينى ، السادس نظام الفرد ، وهذه النظامات بعضها من بعض ، و يجب رعاية مصلحة كل منها مقدما على ما بعده بحيث يكون فوت المصلحة على المتأخر ان امتنع الجمع بين المصالح ، ولا خفاء فى ان رعاية المصالح و ترتيبها و تعيين الافعال بحسبها بيده تعالى لان له الخلق والامر ، وجعل العباد مختارين من جملة المصالح ، و قل عقل يدركها و جهاتها كملا ، فالاعتراض بما لا يراه الناس مصلحة لفرد او اجتماع ساقط لذلك ، فرعاية المصلحة هى اتيان الفعل على ما يراه الحق صالحا بدلالة الشرع والعقل ، فحيث ان الفاعل المختار بيده ان يجعل فعله بحيث يؤدى الى غاية روعى لها المصلحة التى يجب عليه مراعاتها و ان يجعله بحيث يؤدى الى غاية بخلاف ذلك يفتح باب التحسين والتقبيح و اتصاف الفعل بالحسن على الاول وبالقبح على الثانى وينطلق لسان المدح والذم ممن يدرك تلك المراعاة وعدمها ، فجهة الحسن والقبح هى المصلحة والمفسدة ، و مناط التحسين والتقبيح والمدح والذم والثواب والعقاب هو رعاية الفاعل المختار لتلك المصلحة وعدمها ، فتحصل من ذلك كله ان المصلحة والمفسدة مع اختيار الفاعل اصل ، واعتبار الحسن والقبح يتفرع عليه ، والمدح والذم والثواب والعقاب متفرعة على الحسن والقبح .

اذا عرفت ذلك فلا حاصل لما ذكره القوشجى وغيره تبعا لبعض سلفهم دفعا للشناعة مذهبهم من ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة : الاول صفة الكمال والنقص ، يقال : العلم حسن اى لمن اتصف به كمال ، والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان ، ولا نزاع فى ان هذا المعنى امر ثابت للصفات فى انفسها و ان مدركه العقل ، الثانى ملائمة الغرض

و منا قرته فما وافق الغرض كان حسنا و ما خالفه كان قبيحا و ما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا ، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ، فيقال : الحسن ما فيه المصلحة والقبح ما فيه المفسدة و ما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما ، و ذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ، الثالث ما تعلق به مدحه تعالى و ثوابه اودمه وعقابه ، فما تعلق به الاول يسمى حسنا و ما تعلق به الثانى يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شىء منهما فهو خارج عنهما ، هذا فى افعال العباد ، وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكنفى بتعلق المدح والذم ، و هذا المعنى هو محل النزاع ، انتهى ، وبعد العرفان بما بينا من قبل يظهر مواقع النظر والايراد فى هذا الكلام و ان هذا التفصيل لا يسمن ولا يغنى من جوع لان العلم والجهل مثلا وكذا سائر الصفات امور حادثة مستندة الى فاعل مختار وان كان هو الله تعالى ، و اما المصلحة والمفسدة فلا يطلق عليهما الحسن والقبح ، نعم ما فيه المصلحة حسن وما فيه المفسدة قبح كما وقع فى كلامه لانهما منشأ انتزاعهما كما قلنا ، فمن قال بالمصلحة والمفسدة فلا بد له ان يقول بالحسن والقبح اللذين يتفرع عليهما المدح والثواب والذم والعقاب للفاعل ، فان كان العقل مدر كالهما فمدرك لهما ايضا فحاكم عليهما بذم الفاعل وعقابه او مدحه و ثوابه اذا ادراك منشأ الانتزاع يستلزم ادراك المنتزع و لكنهم لا يقولون بالمصلحة والمفسدة الواقعتين و يسندون كل فعل من كل احد الى الله تعالى من دون غرض و غاية ، فذلك تمويه فى كلام بعضهم .

قول المصنف : بحسن الاحسان . يقال الاحسان لاتيان الفعل الحسن و هو قريب من معنى العدل وبهذا المعنى لا يحتاج الى التقييد ، ويقال بمعنى اصال النفع الى الغير وحسنه يقيد بكونه فى المحل اللائق به .

قول الشارح : وتقريره انا نعلم الخ . ايضاح ذلك انه لو لم يكن الحسن و القبح عقليين بل كانا شرعيين فقط لما حكم بهما من لم يعترف بشريعة ، لكن التالى باطل لحكم البراهمة والملاحدة بل كل عاقل بحسن العدل والاحسان و قبح الظلم والاسائة بالضرورة ، واما الملازمة فظاهرة ، واعترض الخصم عليه بان جزم العقلاء بالحسن والقبح فى الامور المذكورة بالمعنى المتنازع فيه ممنوع ، بل بمعنى الملازمة

والمنافرة ، والجواب ان الجزم بهما يستلزم الحكم بالحسن والقبح على الفعل كما مر بيانه فلذلك يمدحون الفاعل ويذمونهم :

ان قلت : يمكن منع بطلان التالى بان لكل اجتماع شريعة ، قلت : ان الخصم يقول لاحسن ولاقبح الابشريعة الهية ، وهؤلاء ليست لهم ذلك .

اقول : ان الجماعات البشرية متفقون فى قبح مفهوم الظلم و حسن مفهوم العدل لا فى مصاديقهما ، فما يحكم جماعة بكونه عدلا او ظلما فربما يحكم جماعة اخرى بالعكس ، فحديث العدل والظلم ووجوب ترك هذا والاخذ بذاك بين الناس على اصنافهم سواء كانوا اهل شريعة ام لا انما هو بحسب مصالحهم التى يرونها لانفسهم فيحكمون بكون امر عدلا و بكون آخر ظلما ، فبناء على حسن افعاله تعالى وقبحها على ما يحكم به جماعات الناس من العدل والظلم كما هو مسلك المعتزلة غير صحيح لان حكمهم ليس على حقيقة ثابتة بين الجميع ، بل اتفاقهم انما هو فى حسن العدل وقبح الظلم مفهومهما ، مع انه لو كان حكمهم بذلك على حقيقة ثابتة بينهم كان بحسب مصالح نظام الاجتماع الانسانى لا بحسب مصلحة النظام الاعلى ، فلا يكون حكمهم بحسن العدل و قبح الظلم فيما بينهم ميزانا للحكم بان نظير ما يكون ظلما بينهم ظلم من الله تعالى فيحكم بقبحه ونظير ما يكون عدلا بينهم عدل من الله تعالى فيحكم بحسنه ، فان اهلاك الطفل الصغير مثلا من انسان ظلم واما من الله فليس بظلم ، وماورد فى بعض الاخبار من عقم نساء قوم نوح اربعين عاما فهلكوا ولم يكن فيهم طفل حتى لا يلزم ظلم بالاطفال فان صح الخبر كان ذاك لحكمة علينا خفية ، وجواب الامام عليه السلام : ما كان الله عز و جل ليهلك بعذابه من لا ذنب له لا ينافى ان يكون لعقم النساء حكمة اخرى .

قول الشارح : البراهمة والملاحدة - قال فى مجمع البحرين : يريدون بالملاحدة الاسماعيلية الذين لا يعملون بالشرع مع غيبة الامام ، وبالبراهمة الذين لا يعملون بالشرع ولا يحسنون بعثة الانبياء ، وهذان الفريقان يحكمان بالحسن والقبح العقليين اقول : لا يبعد ايضا ان يكون تسمية الاسماعيلية بذلك لقولهم فى البارئ تعالى : انه لا موجود و لا معدوم ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز و كذا فى سائر الصفات

فانهم الحدوا في صفاته تعالى الى غير ما وصف به نفسه .

قول المصنف: ولانتفائهما مطلقا الخ - بيانه ان الحسن والقبح لو ثبتا بالشرع فقط لانتفيا مطلقا ، والتالى باطل بالاجماع و لاستحالة انتفاء الشيء على تقدير ثبوته ، بيان اللزوم اننا لانحكم على هذا بقبح شيء ولا بحسن شيء فلا نجزم بصدق اخبار من الشرع لان هذا الجزم اما الحكم العقل بقبح الكذب ومنافاة ذلك لحكمة البارى وحكم العقل بان صدور ما ينافى الحكمة عنه تعالى قبيح ، والمفروض ان العقل معزول عن ذلك ولا حكم له ، واما الحكم الشرع وهذا يستلزم الدور لتوقف الجزم بصدق الشرع على قبول حكمه وتوقف قبول حكمه على الجزم بصدقه .

واعترض عليه القوشجى باننا لانجعل حكم الشرع اى امره ونهيه دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح و نجعل القبح عبارة عن كون الفعل متعلق النهى والذم ، والجواب ان العاقل لا يجد فرقا بين الكلامين فى ان مفادهما ان الحسن والقبح لا يكونان الا بامر الشارع ونهيه ، و مفاد هذه العبارة صريح اسلافه فى كتبهم .

قول الشارح: فجاز وقوعه الخ - اى فجاز وقوعه نظرا اليما حيث لانحكم بقبح الكذب ، لانظرا الى الواقع لانه على هذا خفى علينا ، وهذه الجملة المتفرعة مستغنى عنها فى الاستدلال اذ يكفي لبيان اللزوم عدم حكمنا بقبح شيء و حسن شيء كما ذكرنا .

قول الشارح: فاذا اخبرنا فى شيء الخ - الاولى ان يقال : فاذا اخبرنا بشيء لم نجزم بصدقه كما ذكرنا سواء كان الاخبار بقبح شيء او حسنه او بشيء آخر لتجويز الكذب عليه حيث لا يحكم العقل بقبح الكذب حتى يحكم بامتناعه عليه ، و حكمه به بعد اخبار الشرع يستلزم الدور كما بينا .

قول الشارح: ولجوزنا ان يامرنا الخ - عطف على قوله : لم يثبتا لا شرعا ولا عقلا ، وهذا استدلال على حدته كما ذكره الشارح رحمه الله فى نهج الحق بقوله ما خصا : السادس لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يامر بالكفر

وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام وبالمواظبة على الزنا والسرقة وان ينهى عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة ، وانها غير حسنة في انفسها فاذا نهى الله تعالى عنها صارت قبيحة ، لكن لما اتفق انه تعالى امر بها و نهى عنها لغرض ولا حكمة صارت تلك حسنة و تلك قبيحة ، و اما قبل الامر والنهى فلا فرق بينهما .

قول الشارح : على هذا التقدير - اى على تقدير ان لا يكون الفعل فى نفسه حسنا او قبيحا لان الفعل حينئذ خال عن المصلحة و المفسدة ، و بدونهما لا معنى للحكمة التى هى صدور الفعل بحيث يراعى فيه مصلحته للنظام المطلوب و خلوه عن المفسدة فيه .

قول المصنف : و لجاز التعاكس - التعاكس هو صيرورة الحسن قبيحا والقبيح حسنا ، وهو ممتنع جزئيا ، اما بحسب الشرع فلان كثيرا مما امرنا به الشارع وحكم بحسنه يمتنع ان يصير منهيا عنه محكوما بالقبح كتحصيل المعارف و توقير الاولياء ، و كثيرا مما نهانا عنه وحكم بقبحه يمتنع ان يصير مأمورا به محكوما بالحسن كتكذيب الانبياء وقتل النفس بغير حق . وهذا يرجع الى الدليل الذى نقلناه ذيل قول الشارح : و لجوزنا ان يامرنا بالقبح ، واما بحسب العقل فكالذى ذكره الشارح ، و وقوع النسخ والتعاكس عند الشرع والعقل فى بعض الامور لا ينافى امتناعه فى بعض آخر بالضرورة ، فالمتنع هو التعاكس فى كل فعل الذى هو لازم القول بان الحسن و القبح ليسا الا بتعلق امر الشارع ونهيه .

ان قلت : على ما اخترتم من ان الحسن والقبح فى جميع الافعال بالوجوه و الاعتبار يجوز التعاكس فى كل فعل لان تغير الاعتبار يستدعى امكان التعاكس ، قلت : ان العقل اذا حكم بقبح فعل او حسن فعل بوجوه امتنع تعاكسه مع بقاء تلك الوجوه من دون زيادة و نقصان وتغير واختلاف كقتل النفس من دون موجب و اداء الحق من دون مانع ، وعلى هذا امتنع التعاكس كليا .

قول الشارح : ولا العادات - اشارة الى ما قيل فى الوجه الاول من ان حكم

البراهمة وغيرهم من الذين ليسوا اهل شريعة بالحسن والقبح انما هو مستند الى العادات وتقليد الآباء ، والجواب ان ما مثل به الشارح لا ينطرق اليه الاستناد الى العادات مع ان العادات لها ابتداء لم يكن بالعادة .

ثم ان ههنا وجوها اخرى من الآيات والاخبار وادلة العقل يمكن الاستدلال بها على المطلوب تركناها مخافة التطويل .

قول الشارح : لو كان العلم بقبح الاشياء الخ - اى بعضها لان القائلين بذلك لم يدعوا العلم الضروري بقبح جميع الاشياء او حسنها ، بل بعض الافعال كما نقلنا ذلك من الشارح نفسه .

قول المصنف : وارتكاب اقل القبيحين الخ - اعلم ان للاشاعة شبهات فى المسألة جعلوها دلائل لمدعاهم :

الشبهة الاولى ما نقله الشارح هنا ، وجوابه من وجوه :
الاول منع بطلان التالى لان فى هذا الكذب جهتين جهة ذاتية وهى تقتضى قبحه و جهة عارضة وهى كونه سببا لتخليص النبی وهى تقتضى حسنه فهو حسن بهذه الجهة وقبيح من حيث ذاته ، فتقدم جهة حسنه على جهة قبحه لانها ارجح ، وبيان آخر ان جهة الحسن العارضة مانعة عن الاقتضاء الذاتى ، والى هذا الجواب اشار المصنف بقوله : وارتكاب اقل القبيحين .

واعترض الفخر الرازى فى الاربعين والبراهين على هذا الجواب بانه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانع فلا كذب الا ويجوز ان يقال : لعله وجد مانع من الموانع يمنع عن قبحه فلا يمكن الحكم القطعى بقبح شىء من الاكاذيب ، والجواب ان المقطوع وهو قبح الكذب لا يرفع اليد عنه الا بمانع مقطوع اقوى .

الوجد الثانى منع بطلان التالى ايضا بان الكذب المقتضى للتخليص قبيح ، لكننا لانحتاج فى التخليص الى ارتكاب الكذب لامكان التعريض والتورية كما قيل : ان فى المعارض لمندوحة عن الكذب ، والى هذا اشار بقوله : مع امكان التخلص ، اى التخلص عن الكذب بالتورية .

واعترض الفخر في الكتابين على هذا الجواب ايضاً باننا نعرض الكلام فيما لا يمكن التورية كما لو سألك الظالم المرید لقتل النبي : ارايته في هذه الساعة وانت رأيت ، فان قلت : نعم طالبك و قتلته ، وان قلت : لا فقد كذبت ، والجواب ان التورية ممكنة ولو في هذا المفروض ، مع انه يمكنه اتيان الكذب بصورة الاخبار من غير قصد اليه .

الوجه الثالث منع الملازمة لان الكذب ليس قبيحاً بذاته ، بل بالوجوه والاعتبارات كما مر بيانه ، قال الكذب بهذه الجهة ليس قبيحاً اصلاً .

الشبهة الثانية ما نقله الشارح بقوله : لو قال الانسان لا كذب غدا الخ ، وتوضيحه ان الانسان لو قال : لا كذب غدا لزم ان لا يكون احداً الكاذبين قبيحاً لانه اما يحسن الوفاء بعده في الغد او لا يحسن ، فعلى الاول لزم حسن الكذب في الغد وعلى الثاني كان قوله : لا كذب غدا كذباً حسناً ، والجواب انه لا يحسن الوفاء بعده في الغد لان في الوفاء ارتكاب قبيحين : الكذب الذي يقوله غدا والعزم عليه ، وفي ترك الوفاء قبيح واحد وهو الكذب بقوله : لا كذب غدا

اقول : ان قوله : لا كذب غدا اخبار ليس فيه مفهوم العهد والوعد الا بتاويل ان يكون كذباً خاصاً مطلوباً لاحد في الغد فوعده بذلك ، وعلى اى حال سواء جرى في الغد على ما قال ام لا فهذا الكلام قبيح لانه ان لم يكن له عزم بذلك فهو لغو ، وان كان فوعده بالقبيح او اظهار لعدم التحاشي عن ارتكاب القبيح . واما في الغد فان فعل ذلك فقد فعل قبيحاً آخر والا فلا ، هذا ان لم يكن في كذبه غدا مصلحة اقوى من مفسدة الكذب والا فالوعد به والوفاء بوعده كلاهما حسن .

الشبهة الثالثة لو كان العبد مجبوراً في افعاله لما اتصف فعله بالحسن ولا بالقبح العقليين لان مناطهما عندكم هو اختيار العبد كما مر ، لكنه مجبور فلا حسن ولا قبح في فعله ، والجواب ان الغبد ليس مجبوراً في افعاله كما يأتي بيانه في المسألة السادسة ، واليه اشار المصنف بقوله : والجبر باطل ، مع ان الامر لو كان كذلك لزم عدم اتصاف فعله بالحسن والقبح الشرعيين ايضاً اذ لا يصح تعلق المدح او الذم بفعله ، على ان الكلام بالاصالة في افعاله تعالى لا افعال العباد .

الشبهة الرابعة ما ذكره الرازي في الاربعين والبراهين تركها المصنف لشدة

فظاعتها ، والطالب يراجع .

قول الشارح : ولان جهة الحسن الخ - عطف على قوله : لان تخلص النبي عليه السلام ارجح الخ ، و هذا تعليل ثان لعدم بطلان التالى على القول بكون القبح ذاتيا لبعض الافعال ، فان الكذب قبيح بذاته و تخلص النبي الذى اجتمع مع هذا الكذب حسن بذاته ، مع غلبة حسنه على قبحه .

قول الشارح : الطعن فى الصغرى - قد يطلق الصغرى على المقدم فلا اعتراض عليه ، مع ان هذه الشبهة يمكن ان ترتب بالقياس الاقترانى بان يقال : العبد مجبور فى افعاله و كل من هو مجبور فى افعاله لا يتصف فعله بالحسن و القبح .

ثم ان قول الاشاعرة بان الحسن و القبح شرعيان يحصلان للافعال بمجرد امر الشارع ونهيه لا باعتبار المصلحة و المفسدة فى نفس الفعل لا ينحصر بشخص الشارع عندهم ، بل لو امر واحد من المشرعة بشيء او نهى عن شيء باجتهاده يصير حسنا او قبيحا ، وهذا هو القول بالتصويب المعروف منهم ، قال الرازى فى الاربعين : هل الحسن والقبح لصفة عائدة الى الفعل او هو محض حكم الشرع بذاك او حكم اهل المعرفة بالشرع ، فقالت المعتزلة بالاول ، ومذهبنا الثانى ، انتهى ، والتفصيل فى ذلك مو كول الى اصول الفقه .

المسألة الثانية

(فى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب)

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ - اعلم ان المعتقدين بالمبدء الواحد جميعا قائلون بان تعالى لا يفعل الا الحسن فلا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب لانه قبيح ايضا ، و كذا منفقون فى ان الفعل مالم يتم علمه لم يوجد ، ولكن الاقوام بعد هذا الاتفاق تفرقوا :

فالحكماء الى ان الوجود بشرائه حتى افعال الحيوانات مقتضى ذاته تعالى ولازم هويته على الترتيب العلى والمعلولى حسب علمه العنائى الازلى من دون قصد الى فعله وغرض له ، وكل ما يحدث يقع طبقا لعلمه الازلى تبعا لعلله المنتهية اليه تعالى على الترتيب ، فهو واجب تبعا لعلته التامة و كذا علته حتى تنتهى العلل اليه تعالى ، فلا معنى للاخلال بالواجب عندهم لان ما تمت علته واجب لا يمكن تخلفه والا فممتنع ، واما الشرور والقبايح الواقعة فى الكائنات فهى اعدام عندهم لاتعلق لها بسلسلة الوجود المنتهية اليه تعالى على ما مر تفصيله فى المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول ، فلا معنى للقبیح عندهم ايضا فى فعله تعالى ، فلا معنى لحسن فعل عندهم اوقبحه بمعنى تعلق المدح والذم نظرا الى النظام الكلى ، بل كل موجود واجب لامحالة تكويننا بذلك النظر ، نعم انهم يصفون افعال العباد بالحسن والقبح العقليين بحسب مصالحهم ومفاسدهم بمعنى ان العقلاء يذمون ويمدحون من لا يسلك سبيل مصلحته فى افعاله ومن يسلكه فيها نظرا الى نظام الاجتماع لالى النظام الكلى .

و اما الاشاعة فهم قائلون بان العالم بجميع اركانه واجسامه وما يشتمل عليه من انواع المتكونات و جميع الافعال و الاقوال والاعتقادات و جميع ما فى الدنيا و الآخرة حادثة مخلوقة لله تعالى بالقصد بغير واسطة من العلل الفاعلية ولا غرض يعلل به ، بل عادته تجرى على ان يخلق شيئا عقيب شيء آخر ، لكن فى الواقع فرق بينهم وبين الحكماء فى نفى الغرض ياتى بيانه اجمالا فى المسألة الرابعة انشاء الله تعالى ، و يقولون انما يجب ما يجب من كل شيء بارادته و قدرته وعادته ، ولا شيء يقبح منه كائنا ما كان ، ولو فعل كما هو فاعل على عقيدتهم الباطلة السخيفة كل ظلم وقبيح و شر وفاحشة فهو حسن لان القبيح ما ينهاه هو عنه ، و لا أمر ولا ناهى يحكم عليه تعالى ، ولا معنى لنهيته تعالى عن فعل نفسه ، وبعضهم بعد الاعتراض عليه بان هذا يستلزم بطلان ارسال الرسل وانزال الكتب والوعد والوعيد والثواب والعقاب التبعاً الى القول بالكسب فرارا من شناعة المذهب على ما ياتى تفصيله فى المسألة السادسة .

و اما العدلية من الامامية والمعتزلة و الزيدية فهم قائلون باستناد الاشياء الى

العلل الفاعلية المنتهية اليه تعالى وفاقا للحكماء ، و يثبتون الاغراض لافعاله تعالى خلافا لهم ، والواجب من فعله تعالى عندهم ما تمت علته بالداعى بعد امكانه في نفسه كما اشار اليه الشارح ، والمراد بالداعى هو العلم بالمصلحة في الفعل ، و المصلحة كون الفعل بحيث يلائم النظام المطلوب ، والقبيح عنه تعالى ما ليس فيه المصلحة ، فلا يتصور في فعله تعالى الا الواجب والقبيح ، ثم ان الاثر المترتب على الفعل الذى فيه مصلحة يسمى غاية وغرضا ، وبيان آخر ان الداعى هو الاثر المطلوب المترتب على الفعل الذى يصلح سببا لذلك الاثر باعتبار علم الفاعل بانه يترتب على ذلك الفعل ويسمى ذلك الاثر بالغاية والغرض باعتبار موجوديته في الخارج ، و يقال : ان في هذا الفعل الذى هو سبب لذلك الاثر مصلحة له ، وياتى زيادة ايضاح لذلك في المسألة الرابعة انشاء الله تعالى ، والقبيح عنه تعالى ما ليس فيه مصلحة ان يكون سببا للاثر المطلوب ، هذا ، وظاهر عبارة بعضهم قياس افعاله تعالى بافعال العباد من حيث الحسن والقبيح . نكم بالقبح في فعله قبحا يحكم به في افعال العباد ، وذلك خلاف التحقيق فلا يعقل في فعله تعالى الا الواجب والقبيح ، واما الثلاثة الاخر من اقسام الحسن فليست الا لمن عليه حاكم شرعا كان او عقلا ، و اما جمع المصنف بين الحسن و الواجب في التكليف في المسألة الحادية عشرة فلانه باعتبار انه تكليف حسن وباعتبار انه يصلح ان يكون سببا لما اراد من خلق العباد واجب ، وسيأتى الكلام فيه .

و حاصل كلامهم ان الفعل لا يصدر منه تعالى الا بعلل غائية تسمى بالاغراض ، وهى المنافع العائدة الى الخلق ، ولا يفعل ما لا نفع لهم فيه او ما فيه ضرر عليهم ، والعذاب بهم يوم القيامة او في الدنيا و ان كان من فعله تعالى الا انه تابع لسوء اختيارهم بحسب وعيده كما ان الثواب تابع لحسن اختيارهم بحسب وعده ، و ليس ذلك ظلما منه تعالى بل الناس انفسهم يظلمون ، و سموا هذا النمط عدلا منه تعالى ، فاشتبهوا بالعدلية ، و افردوا له فضلا بحثوا فيه عن افعاله تعالى و اغراضها و تصحيح ما يترأى في بدء النظر قبيحا ، و ان كان الامامية مخالفين للمعتزلة في كثير من هذه المباحث كما هم

مخالفون لهم في كثير من مباحث الاصول الاربعة الاخر.
والحاصل ان النزاع في هذه المسألة في المبادئ لا في النتيجة فان الحكيم يقول:
انه تعالى لا يفعل القبيح اذ لا قبيح في الوجود ، والاشعرى يقول . لا يفعل القبيح اذ لا قبيح
عليه تعالى ، و العدلى يقول: لا يفعل القبيح لانه غنى حكيم .

قول الشارح : لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب - القبح والوجوب عليه تعالى
في افعاله نظير التنزيه والتوصيف في صفاته تعالى ، فان العقل كما يحكم بان بعض الصفات
ممتنع عليه و بعضها يجب اتصافه تعالى به ، كذلك يحكم بان بعض الافعال يمتنع
صدوره عنه و بعضها يجب صدوره عنه حسب ادراكه ، ولا حكم للعقل فيما لا ادراك له
في الصفات وفي الافعال، وهذا بناءً على ما ثبت من ان العقل يدرك حسن الاشياء وقبحها
ولو في الجملة ، نعم ليس للعقل ان يقيس فعله تعالى بفعل العبد و يحكم عليهما بحكم
واحد كما امر الاشارة اليه ، بل له اذا ادرك جهات فعله مع احاط مقام الربوبية ان يحكم
بوجوبه للزومه لربوبيته او امتناعه لمنافاته لها كما ينظر في الصفات و يحكم هكذا
نظرا الى وجوب وجوده ، مع ان العقل قاصر في الاكثر فلا بد له من الامداد من اصحاب
الوحي عليهم السلام ، و ليس المراد بهما تحريم الفعل و ايجابه عليه تعالى لانهما
لا يحصلان الا بالامر والنهي و لا آمر عليه ولا ناهي ، فلا وجه لتشنيعات وقعت في كلمات
بعض على القائلين بذلك .

قول الشارح : واسندوا القبائح اليه تعالى الخ - قدمضي ان النزاع في
المبنى فان الاشاعرة لا يقولون بقبح شيء ولا حسن شيء في نفسه حتى يكون القبيح
عندهم متميزا عن الحسن بحكم العقل فيسند اليه اولا يسند ، و ان ابطال ذلك في
المسألة السابقة .

قول الشارح : والدليل على ما اختاره المعتزلة الخ - صورة هذا الدليل
ان الله تعالى قادر عالم غنى حكيم و كل من هو كذلك بالوجوب يستحيل منه صدور
القبيح والاخلال بالواجب الذي هو ايضا قبيح لان القاهر انما يفعل للداعي وداعيه
الى فعل القبيح اما الجهله او حاجته او سفاخته ، والكل ممتنع عليه تعالى .

قول الشارح : و ايضا لوجاز منه فعل القبيح الخ - هذه الزامات للاشاعة على مذهبهم ذكر الشارح هنا بعضها ، وهى لزوم ارتفاع الوثوق بما اخبر من الوعد والوعيد وغيرهما لجواز الكذب عليه ، و اظهار المعجزة على يد الكاذب المضل المفضى الى الشك و عدم الاعتماد فيما يأتى من المعجزات و غيرها لجوازه على الله تعالى عند عقولهم ، و تكذيبه تعالى فيما نزه نفسه فى كتابه عن القبائح لجواز القبيح عليه ، و تكذيبه فيما وصف به نفسه بالعدل والحكمة لان جواز ارتكاب القبيح ينافى ذلك ، و غير هذه مما ذكره الشارح رحمه الله فى نهج الحق .

المسألة الثالثة

(فى انه تعالى قادر على القبيح)

قول الشارح : احتج بان وقوعه منه الخ - قد افرد النظام من شيوخ الاعتزال فى نفي القبيح عنه تعالى ، وخالف اصحابه بل جميع الموحدين بل صريح القرآن ، وذهب الى عدم قدرته تعالى على فعل القبيح ، واحتج بانه تعالى لو وقع منه القبيح لكان جاهلا او محتاجا والتالى باطل ، والجواب ان هذا الدليل حق ، لكنه لا يثبت ما ادعيت لان عدم الوقوع لا يستلزم عدم القدرة عليه لان هذا الامتناع بالنظر الى حكمة الفاعل وعلمه و غناه الكاملة المانعة عن حصول الداعى الى فعل القبيح لا بالنظر الى قدرته ، وهذا الرجل لم يفرق بين الامتناع الوقوعى والامتناع الصدورى على ما بين فى اواخر المسألة الاولى من الفصل الثانى .

المسألة الرابعة

(فى انه تعالى يفعل لغرض)

قول المصنف : و نفي الغرض الخ - هذا المبحث طويل الذيل كثير الجدل

في كتب الأقوام ، لكنى سالك سبيل الاختصار ، ذاكر ما يفيد الناظر في الكلمات ، قائل :
اعلم انه لاشبهة للعقلاء الموحدين في قضايا : هي ان كل موجود ممكن بما هو ذلك
الموجود في حد ذاته له اثر يترتب عليه بشهادة الفطرة والعقل والآيات والاخبار و
يقال له السبب وله المسبب باعتبار ترتيبه عليه و ان ذلك السبب يصلح لذلك المسبب ،
وان الله تعالى خلق ما خلق بهذه الصفة وخلق سبيل السبب لظهور الاثر منه وله ان يمنع عن
ظهوره لانه المعطى وحده سواء قلنا ان ذلك بابطال السبب و نقله عن حدود ذاته او
ابقائه بحاله ، و ان ذلك كله غير عازب عن علمه و لا خارج عن ارادته . و انه تعالى
كامل كل الكمال و له كمال كل كامل بالملك الحقيقي للمعنى الذاتى له والفقر الذاتى
لغيره ، و انه تعالى لا ينقض مقتضى ارادته ، فاذا اراد شيئا عن سبب يصلح لذلك الشيء
فلك ان تسميه غاية او غرضا او فائدة او اثرا او مخلوقا لله بالواسطة او ماشئت فسمه
سواء كان ذلك الشيء نفعا و كمالا لسببه او لغيره او لهما او مع ثالث او غير ذلك بعد
ان ثبت انه تعالى غنى لا يستكمل بغيره بل الكل من الاسباب و الآثار و الكمال و
ذى الكمال ملك له تعالى بالحقيقة ، فنافى الغرض كالأشعرى ان اراد نفى هذا المعنى
فهو من الشعور بمعزل ، و مثبتته كالمعتزلى ان اراد بالغرض معناه الذى عند العرف
من ان الفاعل يفعل فعلا لتحصيل شيء لم يكن حاصله له فهو كالأشعرى ، و ان اراد
به المعنى الذى بيناه فهو فى النمط الاوسط ، والحكماء يشبّهون المعنى الاول و يسمونه
الغاية و يتفون المعنى الثانى بعنوان الغرض .

قول الشارح : والدليل على مذهب المعتزلة الخ - دليل المثبت قياس من
الشكل الاول ، و دليل المخالف قياس من الشكل الثانى صغرياهما كالمعارضين ، واخذ
احدا القياسين و ترك الآخر يرجع الى ما اريد بالغرض من المعنى .

المسألة الخامسة

(في انه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصي)

قول المصنف : و ارادة القبيح قبيحة الخ - تقدير كلامه : و ارادة القبيح

من افعال العباد قبيحة ، و كذا ترك ارادة الحسن منها قبيح ، و كذا الامر بما لا يريد من افعالهم قبيح ، و النهى عما يريد من افعالهم قبيح .
اعلم ان الناس اختلفوا في تعلق ارادته تعالى و قدرته بافعال العباد ، فان ثبت انها تقع بارادته لا بارادتهم و بقدرته لا بقدرتهم كان الفعل فعلة لافعلهم ، و يأتي تفصيله في المسألة السادسة ، و ذلك مقالة الجبرية ، فانهم قالوا : ان القبيح الواقع من العبد انما هو واقع بقدرته تعالى و ارادته و ان كان ينهاه عنه ، والحسن المتروك من العبد انما ترك لعدم ارادته تعالى له و عدم اعمال قدرته عليه و ان كان يأمره به ، و كذا كلامهم في الحسن الواقع والقبيح المتروك ، والمصنف اراد ابطال ذلك بقبح ارادته لقبيح افعالهم و قبح النهى عما اراده منهم ، و قبح ترك ارادته لحسنها و قبح الامر بما لم يرد مناهم ، و ذلك لان ارادته تعالى تكوينيا غير متعلقة بافعالهم من دون ارادتهم ، و انما ترك المصنف ذكر القدرة مع ان الاشاعة جعلوا كلا منهما مسألة برأسها في تأليفاتهم و عنوانوا البحث فيهما بقولهم : انه لا يخرج شيء من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى ، و انه تعالى يريد لجميع الكائنات لان تعلق الارادة او عدمه يستلزم تعلق القدرة او عدمه و لانه رحمه الله يذكرها ضمنا في المسألة السادسة ، و قد ذكرها في المسألة الثالثة والعشرين من الفصل الخامس من المقصد الثاني ، و حاصل المسألة ان افعال العباد هل هي واقعة بقدرتهم و ارادتهم كما عليه المعتزلة او بقدرته و ارادته تعالى كما عليه الاشاعة .

قول الشارح : ان الله تعالى يريد الطاعات الخ - اي يريد الطاعات و يكره المعاصي من العباد كلهم بالارادة والكراهة التشريعتين سواء وقعت بارادة العباد ام لم تقع بعدم ارادتهم ، لا كل ما وقع في الوجود من الطاعات والمعاصي و غيرها مرادله تعالى كما قالت به الاشاعة .

ان قلت : لو كان الله تعالى يريد الطاعات و لم تقع لزوم تخلف المراد عن ارادته ، ولو كان تعالى أم يرد المعاصي و وقعت لكان في ملكه ما لا يشاء ، و قد روى عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، قلت : لا امتناع

فى تخلف المراد عن الارادة التشريعية لان ارادته هذه هى امره تعالى و تخلف الامور به عن الامر ممكن ، وكذا الكلام فى كراهته التشريعية لانها نهيه تعالى و وقوع المنهى عنه مع النهى ممكن .

ان قلت : الاتعلق لارادته التكوينية بافعال العباد ولا دخل لها فيها ؟ قلت: نعم، انه تعالى ليس شىء فى الوجود خارجا عن تعلق ارادته ، لكن ارادته لفعل العبد مطاعة كان او معصية لا تكون الا باسباب منها ارادة العبد ، والعبد مخلق فى مقام ارادته لا ملجأ ولا ممنوع ، و بيان ذلك ان الانسان مركب من طينتين و عجين من حشيتين و سنخين احديهما طيبة تقتضى الحسنات والخيرات والاخرى خبيثة تقتضى الشرور والقبائح والسيئات ، و يشهد بذلك الوجدان والنقل الصحيح الكثير والبرهان ، وذلك مذكور فى محاله كالبحار باب العزيمة والميثاق وغيره ، ثم ايد الله تعالى الطيبة بالعقول والانبياء والملائكة والخبيثة بالشهوة و ابليس و جنوده ، و لسوء التعليم والتربية والمعاشرة من الآباء والامهات و ابناء الزمان و حسناتها مدخل كثير فيهما لان الله تعالى جعل لكل شىء اثرا لا يتخلف عنه مع تخلية سبيله ، و حيث ان الانسان مخمر منهما ولا يتفكان عن ذاته مادام فى هذه الحياة الدنيا فى اى من الاحوال كان ولا يفتران عن الاقتضاء و يكون ما يقتضى احديهما ضد ما يقتضيه الاخرى فدائما مردد بينهما ، يستطيع من دون الجاء و منع على جرى مقتضى كل منهما ، و ان كان بعض الآحاد يصل فى بعض الافعال حسنة اوسیئة الى حديصير له عادة ويشق تركه عليه ، ومع ذلك لا يصل الى حدا لا يجاء و المنع ابدا ، فان الانسان كيف كان لا يمكن ان ياجا الى الشرور و مقتضى الخيرات حتى فى نفسه و الى الخيرات و مقتضى الشرور حتى فى نفسه ، فحينئذ له الاختيار بالذات لان له الامتناع عن مقتضى كل منهما بالاخرى ، والاختيار هو كون الذات القادرة بحيث تجرى على ما فى حيلة قدرته تركا و فعلا بالسوية ، و اما الارادة فقد مرفى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الخامس من المقصد الثانى انها التقات و اقبال من النفس نحو الفعل ليرتكبه يحصل عقيب الشوق ، فالاختيار ليس باختيارى للزوم التسلسل ، و اما الارادة فاختيارية بمعنى ان النفس تقبل نحو الفعل بالاختيار

بعد الادبار عنه وتدبر عنه بعد الاقبال اليه ، وهذا الاقبال والادبار يمكنان له في اي حد من حدود الفعل ان كان فعل النفس لافعل البدن بحياله كسقوطه من السطح مثلا حين السقوط فلا يذم ولا يمدح على ما ليس تحت اختياره من اجزاء الفعل ، فقول من يقول : ان الارادة ليست اختيارية فغير مسموع بعد وضوح الامر .

ثم بعد ما بينا من حقيقة الاختيار والارادة ظهر ان لاجابة الى الالتجاء الى القول بتغاير الطلب والارادة على ما يرى في بعض كتب اصول الفقه للتخلص عن لزوم الجبر مع ان المجبرة من الاشعرية قائلون بتغايرهما خلافا لغيرهم لان الارادة اختيارية سواء قلنا بتغايرهما او اتحادهما ، و سياتي انشاء الله تعالى تحقيق الحق في ذلك في المسألة الحادية عشرة .

و اما القول بالشقاوة الذاتية والسعادة الذاتية بمعنى ان بعض الآحاد من الآدميين شقى بذاته وبعضها سعيد بذاته ولا يمكنه التخلف عما يقتضيه ذاته فحديث شعري لم يقيم عليه برهان وان ذهب اليه بعض من لا كثير حظ له من المباحث الحكيمة من العلماء المشهورين في كتابه في الاصول تبعا لمن خالفه في المذهب من الجبرية اذ عرف انه من الامامية ، بل العقل والنقل متطابقان على خلافه ، نعم ان كل احد مخمر من الطينتين بذاته على ما مر بيانه آنفا .

وحديث ان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة مع انه من المتشابهات ويجب ارجاعه الى المحكمات رواه ابوهريرة ، على ان تمامها : خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام اذا فقهوا يدل بظاهره على خلاف ذلك لان اشتراط التفقه (سواء قلنا انه التفقه العقلي او الشرعي) في الخيرية يظهر منه ان الخيرية والسعادة من التفقه لا من الذات وان الشريعة والشقاوة من عدمه لامنهما ، وحديث ان الشقى من شقى في بطن امه و السعيد من سعد في بطن امه و ان كان صحيحا لكنه متشابه ، وان من استشهد به لذلك لم يكن متدبرا في الآيات والتفسير الواردة في السعادة والشقاوة ولا في احاديث فسر فيها ائمتنا صلوات الله عليهم هذا الكلام المروي عن النبي صلى الله عليه وآله ولا في احاديث اخرى وردت في معناهما والطالب يراجع الوافي والبحار وغيرهما ، وسياتي

انشاء الله تعالى زيادة ايضاح للمطلب فى المباحث الآتية .

قول الشارح : والدليل على ماذهب اليه - استدلال المعتزلة على ما ادعوه

بوجوه:

الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كفعله و تركه قبيحة والقبيح لا يكون منه تعالى لانه تعالى قادر وعالم وغنى وحكيم، وقد مر فى المسألة الثانية ان ارتكاب القبيح يستلزم انتفاء احده هذه الاوصاف .

الثانى لو كانت الطاعة المتروكة من العبد كافرا او مسلما مكروهة لله تعالى و كان تركها مستندا الى عدم ارادته لها لما امر بها ، وكذا لو كانت المعصية المفعولة من العبد كافرا او مسلما مرادة لله تعالى وكان فعلها مستندا الى ارادته لما نهى عنها لانه تعالى حكيم والحكيم لا يامر بما يكرهه ولا ينهى عما يريد .

الثالث ما اشار اليه الشارح بقوله : وكان الكافر مطيعا اليه، وهو ان العبد لو كفر لارادة الله تعالى لكفره ولم يؤمن كراهة الله لايمان ذلكان مطيعا لان الطاعة هى الموافقة لارادة الامر وكراهة الناهى، والتالى باطل قطعاً .

الرابع لو كان الطاعات والمعاصى بارادة الله لا بارادة العبد وتركها لعدم ارادة الله لالعدم ارادة العبد لما استحق العبد ثوابا ولا عقابا، والتالى باطل .

الخامس لو كان افعال العباد بارادة الله وتركهم بعدم ارادة الله لوجب الرضاء بها لان ما اراده وكرهه هو المقتضى بقضائه و الرضاء بقضائه واجب ، والتالى باطل لعدم جواز الرضاء بكثير من الافعال والتروك .

السادس لو لم يكن الافعال والتروك باختيار العباد لكان تكليفهم بالفعل والتروك تكليفا بما لا يطاق لان ما ليس فى اختيارهم خارج عن طاقتهم، والتالى باطل .

السابع الآيات والاحبار التى تثبت الارادة للعباد فى افعالهم بالمطابقة والالتزام وهى كثيرة .

الثامن الآيات والاحبار الناطقة بان الله تعالى لا يريد الكفر والعصيان من العباد ولا يرضى به .

ثم ان الاشاعة اعتراضات سخيفة على هذه الوجوه لاجدوى لذكرها والجواب عنها ، و سند كرم ما يغنى الطالب للحق عن النظر فيما اتى به الفريقان و شاجرا فيه انشاء الله تعالى .

قول الشارح : على ما تقدم - فى المسألة الثانية .

قول الشارح : وكذا ارادة تركه - الاولى ان يقال : ترك ارادته كما هو عبارة المصنف لان الترك لا يستدعى الارادة بل ترك الارادة .

قول الشارح : الاولى قالوا الله تعالى فاعل الخ - هذا قياس من الشكل الاول ، صورته ان الله تعالى فاعل كل موجود من افعال العباد و غيرها و كل فاعل شىء يستند ارادة ذلك الشىء اليه فكل فعل من افعال العباد مستند الى ارادته تعالى ، والجواب الطعن فى الصغرى على ما يأتى فى المسألة السادسة .

قول الشارح : الثانية ان الله تعالى لو اراد الخ - هذا قياس استثنائى هو ان فعل العبد لو استند الى ارادته لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا فى ارادته عند تزاحم الارادتين كما اذا اراد العبد فعل معصية و هو تعالى لم يردّها منه او اراد تعالى منه فعل طاعة والعبد لم يردّها ، والنالى باطل لانه تعالى لا يغلب فى ارادته بالبرهان والاجماع واما الملازمة فظاهرة ، والجواب انه لاتزاحم بين ارادة العبد و ارادته تعالى التشريعية فان طاعة العبد مرادة له تعالى بامرّه و معصيته غير مرادة له بنهيّه ، فمخالفة العبد امرّه ونهيّه ليست مغاوية له فى ارادته تعالى لانه تعالى لا يطاع باكرهه ولا يعصى بغلبة كما هو مضمون احاديث كثيرة ، نعم يقع التزاحم فيما لو اراد تعالى ايجاده والعبد اعدامه او العكس ، و يأتى الكلام فيه انشاء الله فى ذيل قول المصنف فى المسألة السادسة : و مع الاجتماع يقع مراده تعالى .

و انى اظن ان الاشعري اختلس هذا من كلام الرضا عليه السلام فى حديث طويل رواه الصدوق فى التوحيد فى الباب الثانى عن فتح بن يزيد الجرجاني : يا فتح ان لله ارادتين و مشيتين ارادة حتم و ارادة عزم ، ينهى و هو يشاء و يأمر و هو لا يشاء ، او ما رأيت انه نهى آدم و زوجته عن ان يأكلا من الشجرة و هو شاء ذلك ، ولو لم يشأ

لم يأكلا ولواكلا لغلبت مشيتهما مشية الله ، و امر ابراهيم بذبح ابنه اسماعيل و شاء ان لا يذبحه ، ولو لم يشأ ان لا يذبحه لغلبت مشية ابراهيم مشية الله عزوجل ، الحديث ، ولم يفهم الاشعري كلامه عليه السلام .

و ايضاح المطلب ان ارادته التكوينية والتشريعية قد تتخالفان و قد تتوافقان و انه لاملزمة بين ارادته تعالى لشيء من افعال العباد و بين امره به ، و لاملزمة بين عدم ارادته لشيء منها و بين نهيه عنه ، بل قد يريد شيئاً منها مع نهيه عنه و قد لا يريد مع امره به كما في قصة آدم و ابراهيم عليهما السلام ، و لكن ارادته لشيء من افعال العباد لا تكون الا بالاسباب التي منها ارادة العبد مع انه مخلى في مقام ارادته لاملجاً و لاملنوع كما مر بيانه ، فان تم سائر الاسباب بارادة الله تعالى و كان الفعل طاعة و اختار العبد جانب الفعل فهو توفيق من الله عزوجل للطاعة بوجود سائر الاسباب فعلى العبد حمده تعالى ، و ان اختار العبد جانب الترك فهو حرمان من قبل نفسه لان الله تعالى قد هيأ اسباب الطاعة و هو تركها باختياره و لله عليه الحجة ، و ان كان الفعل معصية و اختار العبد جانب الفعل كان قد ضيع نعم الله حيث صرفها في معصيته و كان لله عليه الحجة حيث خالف نهيه فان عذبه فبعدله و ان غفاه فبكرمه كما في قصة آدم عليه السلام ، و ان اختار جانب الترك فذلك نوع من العصمة من الله تعالى اذ قوى عقله بنور العلم و الايمان فغلب به على هواه ، و ان لم يتم سائر الاسباب لم يرد الله فالعبد غير فاعل قهراً فان كان الفعل معصية كان ذلك نوعاً آخر من العصمة من الله فله المنة عليه اذ من الممكن ان يرتكبها عند تمام الاسباب ، و ان كان طاعة فذلك حرمان من الله تعالى به من دون مؤاخذه اذ هو معذور مع فقد اسباب الطاعة بل مأجور ان كان في عزمه ان يفعلها كما في قصة ابراهيم عليه السلام او لطف بالعبد اذ من الممكن ان يتركها لو تمت له الاسباب .

والشاهد من الحديث لما بينت ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله و آله و الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم كما في الكافي باب المشية و الارادة و باب الجبر و القدر و الامر بين الامرين و في توحيد الصدوق باب المشية و الارادة باسانيد ، و المذكور هنا باحدها ، و هو ما عن النبي صلى الله عليه وآله قال : قال الله عزوجل : يا ابن آدم بمشيتي كنت انت الذي

تشاء لنفسك ما تشاء و بارادتي كنت انت الذي تريد لنفسك ما تريد و بفضل نعمتي عليك قويت على معصيتي و بعصمتي وعفوي و عافيتي اديت الى فرائضي ، فانا اولي باحسانك منك و انت اولي بذنبك مني ، فالخير مني اليك بما اوليت بداء والشر مني اليك بما جنبت جزاء ، و بسوء ظنك بي قنطت من رحمتي ، فلي الحمد والحببة عليك بالبيان و الى السبيل عليك بالعصيان ، و لك الجزاء الحسنى عندي بالاحسان ، لم ادع تحذيرك و لم آخذك عند غرتك و لم اكلفك فوق طاقتك و لم احملك من الامانة الا ما قدرت عليه ، رضيت منك لنفسي مارضيت به لنفسك مني ، انتهى فلا جبر لان العبد مخلى في مقام ارادته ، ولا تفويض لان الاسباب ليست بيده ، بل امر بين الامرين ، هذا ما استفدناه من مدرس اهل بيت الوحي صلوات الله عليهم موافقا للعقول السليمة المستقيمة ، و سيأتي باقى الكلام فى المسألة السادسة انشاء الله تعالى .

قول الشارح : الثالثة قالوا كل ما علم الله تعالى الخ - بيان ذلك ان الله تعالى عالم ازلا مطلقا بكل ما يقع و ما لا يقع جزئيا كان او كليا و انه تعالى اذا علم وقوع شىء وجب الوقوع و اذا علم عدم وقوع شىء امتنع الوقوع و الا لزمه الجهد تعالى عن ذلك ، ولا نزاع فى هاتين المقدمتين ، فاذا علم وقوع الكفر والعصيان من الكافر وجب منه و اذا علم عدم وقوع الطاعة والايمان منه امتنع منه ، والمقدم حق والنالى لازمه ، فاذا كان الوقوعان واجبا و ممثعا استحال ان يريد هما العبد و يأتى بهما ، ولو لم يستحل لكان مريدا لما يمتنع وجوده و ما وجب وجوده مع ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن المتساوى طرفاه ، فالعبد لا يتعلق ارادته بما يصدر منه طاعة كان او معصية وهذا ما فى الحديث التاسع من الباب الثانى فى توحيد الصدوق من كلام الرضا عليه السلام : الخلق الى ما علم منقادون و على ما سطر فى المكنون من كتابه ماضون ولا يعملون خلاف ما علم منهم ولا غيره يريدون ، والجواب ان قولكم : انه تعالى اذا علم وقوع شىء وجب و اذا علم عدمه امتنع ان اردتم الوقوع وعدم الوقوع بنفس العلم فهو خرس و جهل ، و هذا معنى قول الشارح : والعلم تابع لا يؤثر ، و ان اردتم الوقوع و عدم الوقوع بالاسباب وعدم الاسباب التى هى ايضا بيد الله تعالى مع تقدم علمه على الاسباب

والمسببات فهو حق ، ولكنه لا يسئلزم عدم تعلق ارادة العبد بفعله لانها من جملة اسباب فعله على ما مر بيانه ، وفي كلام الامام عليه السلام اشارة الى هذا حيث قال : و لا غيره يريدون ، اى لا يقع فعل منهم بارادتهم الا طبقا لما علم تعالى فى الازل .

ان قلت : اذا كان ارادة العبد ايضا باسباب ليست بيده بل بيده تعالى والاسباب منتهية الى ارادته تعالى ففعل العبد و ارادته مسخر مقهور تحت ارادته تعالى فالعبد ليس مخلى فى مقام ارادته الا فى ظاهر النظر ، قلت : ارادته مستندة الى ذاته المتصفة بالاختيار ذاتا كما مر بيانه ، وذاته مخلوقة لله تعالى بالاسباب ، لان ارادته تابعة للاسباب المنتهية الى ارادة الله تعالى منحازة عن ذاته ، وما يفعل او يفعل به فى دار الوجود فانما هو بذاته التى خلقها الله مختارة ، وتوابع ذاته من خير او شر ترجع الى ذاته ، وهذا هو سر الامر ، وينكشف يوم الفصل وما ادراك ما يوم الفصل .

ان قلت : ان الله كان يعلم عاقبة كل عبد ويعلم ان اكثر العباد يجرون على الضلالة ويكتسبون شقاوة الدار الآخرة باختيارهم و يخلدون فى العذاب ، فلم جعلهم مختارين حتى يحصل لهم هذه العاقبة . قلت : ان الاكثريّة ممنوعة اذ لا نعلم احوال العباد حين رحلتهم عن هذه الفانية . ولا نعلم مقدار بقائها و احوال العباد فيما ياتى من الزمان الى يوم القيامة ، فلا يبعد ان يكون عدد السعداء فى الآخرة اكثر من عدد الاشقياء لا سيما نظرا الى فضله و كرمه و عظيم رحمته تعالى ، وترك الخير الكثير للشر القليل قبيح ، و ان الخير الذى اعد الله تعالى لعباده فى الآخرة لا يصل اليهم الا باختيارهم ، قال الصادق عليه السلام على ما فى باب الاحتجاجات من البحار فى جواب من ساله : فاخبرني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين و كان على ذلك قادرا ؟

قل عليه السلام : لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لان الطاعة اذا ما كانت فعلهم ولم تكن جنة ولا نار ، ولكن خلق خلقه فامرهم بطاعته و نهاهم عن معصيته واحتج عليهم برسله و قطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون و يعصون و يستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصيتهم اياه العقاب .

قول الشارح : وقد مر تقرير ذلك - في المسألة الرابعة عشرة من مبحث العلم في الفصل الخامس من المقصد الثاني .

المسألة السادسة

(في انا فاعلون)

قول الشارح : اختلف العقلاء هنا الخ - مذاهب الفرق في هذه المسألة ستة : المذهب الاول للمعتزلة باجمعهم وهو ان الله تعالى خلق العباد وجعل فيهم القدرة والاختيار على افعالهم وفوض اليهم امورهم من دون ان يكون لله تعالى فيها مشية وتعلق قدرة فهم مستقلون في افعالهم حسناتها وسيئاتها ، و بطلان هذا المذهب ظاهر لانه يستلزم انكار عونه و امداده تعالى لعباده وانكار سلطنته تعالى على بعض ما في مملكته مع اطباق السنة اصحاب الوحي صلوات الله عليهم على رد هذه المقالة السخيفة الشبيهة بمقالة الزنادقة والملاحدة ، قال الصادق عليه السلام : مساكين القدرة ارادوا ان يصفوا الله عز وجل بعدله فاخرجوه من قدرته و سلطانه ، والعجب من المصنف رحمه الله حيث لم يتعرض في هذا الكتاب لابطاله ، ومن الشارح العلامة رحمه الله حيث قال في نهج الحق : المطالب العاشر في انا فاعلون ، اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون و ادعوا الضرورة في ذلك الخ ، فاوهم بعبارة هذه المقالة الامامية القائلين بالامر بين الامرين والمعتزلة القائلين بالتفويض واحدة .

المذهب الثاني لجهم بن صفوان و اتباعه وهم الجبرية الخالصة ، قد نقل انهم قالوا : ان الانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة و انما هو مجبور في افعاله ، لا قدرة ولا ارادة ولا اختيار له ، وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حد ما يخلق في الجمادات مثلا ، ونسبة الافعال الى العبد مجازية ، و ذكر في كتب المقالات ان الرجل اشترك المعتزلة في مقالات والصفاتية في مقالات و انفرد بين المسلمين بمقالات و كان تلميذا

لجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١٢٤ على الزندقة والالحاد ،
و قال الشهرستاني : جهنم بن صفوان ظهرت بدعته بخرمذ ، وقتله سلم بن احوز المازني
بمرو في آخر ملك بني امية ، اقول : العاقل لا يتكلم في هذه المقالة .

المذهب الثالث لاكثر الجبرية وهو ان العبد متصف بقدرة و ارادة و فاعل
لافعاله بمعنى الكاسب لها ، ولكن الله تعالى خالق لافعال العبد بقدرته تعالى و ارادته ،
وهؤلاء بعد اتفاقهم في هذا القول ردا لجهنم بن صفوان لان التفرقة بين افعال الجمادات
و افعال الانسان ضرورية لا ينكرها العاقل افرقوا فقال بعضهم : لا تأثير لقدرة العبد و
هو ملجأ في مقام قدرته و ارادته ، والفعل واقع بقدرة الله تعالى وحدها ، و هو تعالى
جرت عادته بخلق قدرة و ارادة في العبد مقارنة للفعل الذي يخلقه فيه ، والعبد محل
لما يخلقه الله تعالى فيه من دون دخل وتأثير له في شيء ، وسموا هذه المقارنة بالكسب ،
وقالوا : العبد كاسب للفعل ، وهذا مذهب ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار و
حنص الفرد و ابو الحسن الاشعري و اتباعه الى اليوم ، و غير خفي على العاقل ان هذا
ليس غير ما ذهب اليه جهنم بن صفوان ، لكن ذلك المسكين ابدى عقيدته لافي ملاأ العلماء ،
وهؤلاء قالوا في ملئهم فواجهوا انكارهم و تسخيفهم ، و زادوا على ما قال ان العبد
فاعل و كاسب وله قدرة و ارادة والله تعالى خالق ، و هل يجد عاقل بين الخلق والفعل
فرقا الا في الحروف ، و قولهم : الخالق من اوجد الفعل والفاعل من قام بفعل
اختراع غير معقول كسائر اختراعاتهم لا يساعد اللغة ولا العرف ولا غيرهما ، و هل يجيز
عاقل لنفسه : ان يقول : ان المقارنة التي ليست بيد العبد وليست الا امرا اعتباريا من
مقولة الاضافة لا بازائه شيء في الخارج كسب له وفعل له ، و هل يتصور ان يكون قدرة
و ارادة في محل بدون تأثير اصلا و ابدا ، و قال بعض آخر منهم وهو القاضي ابو بكر
الباقلاني ومن تبعه : ان لقدرة العبد تأثيرا ، لكن في عنوان الفعل من كونه صلاة او زنا
او شربا او اكلًا ، لافي ذات الفعل و حقيقته التي هي حركة صادرة من الجوارح فانها
بقدره الله تعالى و حدها فان للفعل حيثيتين ذاته و صفة هي عنوان الفعل ، والكسب
هو وقوع صفة الفعل و عنوانه بقدرة العبد ، و هذا الرجل خرص في قوله هذا لان

عناوين الأفعال أمور اعتبارية ليست واقعة في الخارج حتى تقع تحت القدرة لا تبعاً لذات الفعل ، وقال بعض آخر منهم وهو أبو إسحاق الأسفراييني ومن تبعه : إن للعبد قدرة ، ولكن فعله يقع بالقدرتين أي قدرته وقدرة الله تعالى ، وهذا الكلام منه مجمل ، يمكن حمله على مذهب الفلاسفة أو العرفاء وسياتين ، وإن أراد به أن كلا من القدرتين تامة تكفي لصدور الفعل فلازم قوله اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد وقد أبطل ذلك في محله مع أن فيه شائبة شرك ، وإن أراد به أن كلا منهما ناقصة تؤثران معاً فقائله على حد الشرك خارج عن الملة لاسناد النقص إلى قدرته تعالى ، وعبارته التي نقل الفخر الرازي عنه في الأربعين : أن قدرة العبد تؤثر بمعين ، ويمكن توجيه هذا إلى القول الحق ، و على كل فاللازم على القول باستناد فعل العبد إلى الله تعالى راساً والعقيدة بأن فعله ليس تحت قدرته وإرادته بطلان الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي وبطلان توجيه المدح إلى فاعل الحسنات والذم إلى فاعل السيئات وتكليف ما لا يطاق و كونه تعالى ظالماً بتعذيب العصاة وكاذباً في اسناد الأفعال في كتابه إلى العباد وإرادتهم و كونه تعالى مثيباً للمطيعين ومادحاً لهم ومكرماً إياهم من غير استحقاق أصلاً وعابثاً في إرسال الرسل والأنبياء وإنزال الوحي والكتاب وغير ذلك مما هو مذکور في نهج الحق وغيره .

المذهب الرابع للفلاسفة ، وظاهر كلام الجويني من الأشاعرة المنقول في الملل والنحل اختيار هذا المذهب ، وهو أن فعل العبد تابع لقدرة وإرادته وهما تابعان للأسباب المنتهية إلى الله تعالى ، فتقدرته وإرادته تعالى متعلقتان بفعل العبد بواسطة الأسباب ، وحيث أن من أصولهم أن المسبب يترتب على السبب التام قهراً من دون التخلف فإن جعلوا ذات العبد المتصفة بالاختيار ذاتاً في سلسلة الأسباب انطبق مذهبهم على الحق المختار ، و أما أن جعلوها في عزلة عن السلسلة كما هو ظاهر كلامهم فلا ، ويكون مذهبهم جبر الإنسان في صورة الاختيار بأن ينسب الفعل إلى علمته القريبة أي إرادة العبد ويقطع النظر عن الأسباب السابقة فيحكم بانه مختار ، أو ينسب إلى جميع سلسلة الأسباب المنتهية إلى الإرادة الأزلية فيحكم بانه مجبور .

المذهب الخامس للعرفاء ومن اتبع سلكهم في هذا المسلك كالحكيم الشيرازي والحكيم السبزواري وغيرهما رحمهم الله تعالى ، وهو ان الصادر من العبد فعل له وللحق تعالى ، لا بمعنى ان هنا فاعلين او للفعل فاعلين ، بل الفاعل كالفعل واحد وهو الحق تعالى في المظهر الانساني مثلاً ، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الاشعري ان الاشعري يقول : ان الله تعالى يخلق الفعل في العبد فهو تعالى خالق للفعل والعبد محل له من دون ان يكون له سلطان على فعله ، والعارف يقول : ان الله تعالى تجلى بنوره وتنزل وظهر بوجوده في المظهر الانساني ويفعل فعمله يستند الفعل الى الله عز وجل بما هو تعالى تجلى في الانسان ، انظر ما قال المولى صدرا في رسالته في خلق الاعمال وما نقلت عن مفتاح الغيب والنصوص للقول في المسألة الثالثة عشرة في الفصل الثاني وغير ذلك من كلماتهم في كتبهم فاني لا اطيل الكلام بذكرها .

فاقول : مبنى هذا المذهب هو القول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد وانه ليس في دار الوجود الا موجود واحد يتعين بالتعين الخلقى و يتجلى في الصور والمظاهر الامكانية بعد تعينه بذاته نازلاً عن المرتبة الاحدية الى منازل الاشياء المختلفة محدوداً بحدودها على مافصل في زبرهم ، فاذا كان لدالتعين الخلقى فلا خلق بل هو بصور الخلق فصفات الخلق وافعاله صفاته وافعاله تعالى ، وقدمت في المسألة الثالثة عشرة في الفصل الثاني بطلان هذا المبنى وان معيته تعالى مع الاشياء ودخوله فيها انما هو بلا كيفية ولا تحدد بالحدود الامكانية ولا تعين بالتعينات الخلقية ولا تصاف بالصفات المختلفة ولا بتفاوت وتغير بالتغيرات اللازمة للاشياء ولا تعدد صور بتعدد الاسماء على ما هو مذهب ائمتنا صلوات الله عليهم اقرب الخلائق الى الحق و اعرف العارفين بالرب تعالى عما يقول الواصفون علواً كبيراً ، فراجع .

المذهب السادس للائمة الطاهرين صلوات الله عليهم واتباعهم من العلماء المتقين اهل التسليم واليقين ، فاعلم ان الممكن محتاج الى الواجب بالذات في وجوده وبقائه وشؤونه وافعاله وكماله ان وجوده ممكن كذلك افعاله ممكنة فلا استقلال له في شيء ، فبيده تعالى ملكوت كل شيء وله الملك مطلقاً وله القوة جميعاً ، فهو خال بذاته عن الكل

وواجب بمبدئه لكل ماله في حدوده ، وهو تعالى لاحدله وما لاحدله لا يستند اليه ما يستند الى المحدود بما هو محدود لوجوب التحدد في المستند اليه في هذا الاستناد ، بل المستند الى الحق تعالى ايجاد المحدود وابقاؤه واعدامه وتنقيصه وتزييده واعطاؤه ومنعه وتخليته وغيرها من الافاضات والمنوع ، فالقوى بقيد الحد للمحدود ، والمحدود بحده له تعالى وفي قبضته ، فلكل محدود احكام حدوده ، لا تستند تلك الاحكام الى الذي ليس له حد و منتهى كما لا يستند وجود المحدود بما هو محدود اليه لتنافي الحدية واللاحدية ، بل المنسوب اليه وجوده بالاحده وتحديد وجوده بحده ، فحركات الانسان بما هي حركات الانسان ليست بحركات صادرة من الله تعالى عن ذلك كما يقول العارف او الجبري بل من الانسان ، ولكنه تعالى له ملك الايجاد وملك التصرف و ملك الاختيار فيه وفي جميع شئونه و حركاته قبلا و معا و بعدا ، لا كما يقول المعتزلي بانقطاع عونه وسلطنته عنه وعن شئونه ، هذا ما اثبتته الصادر عن معادن العلم والحكمة صلوات الله عليهم ، و يساعده العقل والوجدان والفطرة والاعتبار والبرهان ، و هو الامر بين الامرين المشهور عنهم عليهم السلام .

ثم ان ما ينسب الى الانسان ينقسم الى ما لا يكون باختياره كالمرض والصحة والموت والحياة وغيرها فيقع له من اسبابه فلا ذم له به ولا مدح ، لكنه تعالى يعوضه في الآخرة بفضلها ان كان مما تأذى به و تألم في الحياة الدنيا مع الايمان ، و سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى في المسألة الرابعة عشرة ، والى ما يكون باختياره فيقع له باسبابه التي منها الاختيار الذي قدمر بيان انه ذاتي للانسان بل كل قادر ، فيتعلق به التكليف و سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى في المسألة الحادية عشرة ، و قد مر في المسألة الخامسة ماله ارتباط بهذا المبحث فلا تغفل عنه .

قول الشارح : و قال آخرون انه استدلالى - قد مر بعض ادلة المعتزلة في استناد الارادة الى العبد في المسألة الخامسة ، وذلك يكفى للاستدلال لهذه المسألة . و قال الفخر الرازى في الاربعين : و اما المعتزلة فكلامهم في هذا البحث في غاية البسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد ، و هو انه لولا الاستقلال بالفعل

لكان الامر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا ، والجواب ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة اوجه ، ثم عد الستة ، ثم قال : فان قيل هب ان هذا الاشكال لازم على الكل ، فما الحيلة لنا ولهم فى دفعه ، قلنا : الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و انه لا يسأل عما يفعل و هم يسألون ، انتهى كلامه بعينه .

اقول : الحيلة ترك العصبية والتقليد عن رؤساء الفرق و الحرية فى التفكير والرأى و حفظ نورانية الفطرة بالتقوى والاتجاء الى باب العلم والحكمة الذى فتحه الله تعالى و رسوله صلى الله عليه وآله على الامة وامرهم بالاتيان اليه عند تراكم الظلمات و تخالف الاهواء و تشتت الآراء ، و دونك الكلام الكافى الوافى الشافى لهذه المعضلة فيما روى عنهم عليهم السلام فى الكافى والتوحيد والبحار وغيرها فى ابواب الارادة والمشية والاستطاعة ، والقضاء والقدر ، والجبر والتفويض والامر بين الامرين ، والهداية والضلالة والشقاوة والسعادة ، والطينة والميثاق .

قول الشارح : ضرار بن عمرو - قال الشهرستانى فى الملل و النحل : الضرارية من الجبرية اصحاب ضرار بن عمرو و حفص الفرد ، و اتفقا فى التعطيل ، و على انهما قالا : البارى تعالى عالم قادر على معنى انه ليس بجاهل ولا عاجز ، و اثبت الله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو ، الى ان قال : و قالا : افعال العباد مخلوقة للبارى تعالى حقيقة ، والعبد ممكن تسببها حقيقة ، وجوزا حصول فعل بين فاعلين الخ ، اقول : كان ضرار فى البصرة قبل ابي الهذيل العلاف المعتزلى ، وكان حفص معاصراً لابي الهذيل ، وكانا من المعتزلة الا انهما خالفاهما فى اشياء منها كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى ، فاشتهرا بالجبر .

قول الشارح : والنجار - بووالعطف على ضرار ، و فى بعض النسخ سقطت من قلم النساخ فيوهم ان النجار لقب لضرار

قال ابن النديم فى الفهرست: النجار ابو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار وكان حائكا فى طراز العباس بن محمد الهاشمى ، من جلة المجبرة و متكلميهم ، و قد

قيل انه كان يعمل الموازين من اهل بم ، و اذا تكلم كان كلامه صوت الخفاش ، و كان من اهل الناظرين ، وله مع النظام مجالس و مناظرات ، ثم ذكر سبب موته ، ثم ذكر له اربعة و عشرين كتابا ، و قال الكيلانى فى ذيل الملل والنحل : يطلق بعضهم على النجارية اسم الحسينية ، و مات النجار فى حدود سنة ٢٣٠ .

اقول: النجار كان من المعتزلة كضار لكنه انفرد عنهم باشياء ، و كان معروفا بالرازي كما فى كتاب اللباب لابن الاثير ، و كان اكثر معتزلة الرى و ما حوالها على مذهبه ، والنجارية فرق ثلاث : برغوثية ، زعفرانية ، مستدركة كما فى الملل والنحل .
قول الشارح : و حفص الفرد - قال ابن النديم فى الفهرست : حفص الفرد من المجبرة ومن اكبرهم نظير النجار ، ويكنى ابا عمرو ، و كان من اهل مصر ، قدم البصرة فسمع بابى الهذيل ، و اجتمع معه و ناظره فقطعه ابو الهذيل ، و كان اولامعتزليا ثم قال بخلق الافعال ، و كان يكنى ابا يحيى ، ثم عد له ستة كتب .

قول الشارح : ابواسحاق - قال المحدث القمى رحمه الله تعالى فى الكنى واللقاب : و قد يطلق الاسفرايينى على ركن الدين ابى اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الفقيه الشافعى المتكلم الاصولى الذى اخذ عنه الكلام عامة شيوخ نيسابور صاحب كتاب اصول الدين والرد على الملحدين ، يحكى عن صاحب بن عباد انه كان اذا انتهى الى ذكر ابن الباقلانى و ابن فورك و الاسفرايينى و كانوا متعاصرين من اصحاب ابى الحسن الاشعري قال لاصحابه : ابن الباقلانى بحر مغرق و ابن فورك صل مطرق و الاسفرايينى نار تحرق ، توفى ابواسحاق يوم عاشوراء سنة ٤١٨ (تيج) بنيسابور ثم نقل الى اسفرايين و دفن بها ، و اسفرايين بكسر الهمزة و سكون السين و فتح الفاء بلدة بخراسان من نواحي نيسابور ، انتهى ، و للرجل مع القاضى عبد الجبار المعتزلى فى دار الصاحب بن عباد قصة مشهورة ، هى ان القاضى دخل دار الصاحب فاذا ابواسحاق بالدار فقال تعريضا عليه : سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال ابواسحاق بلا فصل : سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء ، والكلامان كلاهما حق و الجمع بينهما هو الامر بين الامرين ، لكن الخصمان اختصموا فى ربهم و لم يلحقوا النمط الاوسط اذ لم يفهموا حقيقة الكلامين .

قول الشارح : ومنشأ الفرق هو الخ - الفرق بين الفعلين باقتران القدرة و عدمه ضروري لا يقبل الانكار و ان انكره جهم بن صفوان ، لكن الاشاعرة قالوا ان القدرة غير مؤثرة ، فيرد عليهم ان كون القدرة غير مؤثرة غير معقول ، فالفرق على مذهبهم ليس فارقا لان القدرة على ذلك كسائر الاوصاف التي لا تدخل لها في الفعل .

قول الشارح : و تقرير الشبهة الاولى الخ - هذه الشبهة تحليل للمصور المتصورة لفعل العبد من حيث الا صدور امكانا و امتناعا حين الصدور ، و معلوم انه واجب ضروري بشرط المحمول حين الصدور ، و بعبارة اخرى ان وجود فعل العبد حين الصدور واجب . وهل عدمه ممكن او ممتنع ، و في صورة الامكان التي تخرج الوجود ايضا عن الوجوب هل يرجح الفاعل احد الطرفين على الآخر ام رجح ام لا ، و على فرض لزوم المرجح هل هو اختيار العبد او غيره ، و في صورة كون المرجح اختيار العبد هل اختياره ضروري او غير ضروري ، وفي صورة كونه غير ضروري هل ينتهي الى اختيار ضروري او لا ينتهي ، والاخير لا ذاهب اليه للزوم التسلسل ، و اما سائر الصور فاليها ذاهبون .

فالشعري ذهب الى ان عدم الفعل ممتنع لان وجوب وجوده يستلزم امتناع عدمه ، فاذا امتنع عدم الفعل كان الفاعل مجبورا ، و المصنف تسلم المقدم و منع الاستلزام بان وجوب وجوده لا يستلزم كون الفاعل مجبورا لان هذا الوجوب باختيار الفاعل وداعيه والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار لان كون الفعل ممكنا اختيارا يتساوى طرفاء . انما هو بالنسبة الى ما قبل الاختيار لاحد طرفيد ، و اما حال الاختيار لاحدهما فواجب ، ورد بان العبد ليس له حال قبل الاختيار لانه اما فاعل او تارك ففي حال الفعل اختار وجوده فيجب وفي حال الترك اختار عدمه فيمتنع ، فاي حال لم يكن له فيه اختيار وداع حتى يتحقق بالنسبة اليه تساوى الفعل عدما ووجودا ، فدائما اما يتم علة الفعل بداعى الفعل فيجب واما يتم علة الترك بداعى الترك فيجب ، واجيب عنه بان الترك لا يحتاج الى اختيار وداع لان الاختيار دائما يتعلق بالفعل لان المراد بهذا الاختيار هو المقارن للإرادة الحادث عند الفعل لا الاختيار

الذاتي، وأما الترك فيكفيه عدم الاختيار والداعي، فلذلك قيل ان امتثال النهي بصرف الترك من دون دخل لكف النفس .

وتقرير البحث بطريق آخر ان يقول الاشعري : ان العبد لو كان فاعلا بقدرته واختياره لتمكن من الفعل والترك، والتالي باطل لانه حال الفعل لا يتمكن من الترك لوجوب الفعل وامتناع الترك وحال الترك لا يتمكن من الفعل لوجوب الترك وامتناع الفعل، وأما بيان الملزوم فان القادر المختار من يصح منه الفعل و الترك، والجواب منع بطلان التالي ان اريد بالتمكن مطلق التمكن لانه حال الفعل له تمكن من الترك في الحال الثاني وحال الترك له تمكن من الفعل في الحال الثاني، وهذا معنى الاستطاعة الثابتة للانسان بالعقل والنقل والوجدان، ومنع الملازمة ان اريد بالتمكن من الفعل والترك التمكن منهما في حال كل منهما .

والمعتزلي ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن، ويقول تارة الزاما للخصم : ان الفاعل يرجح احدهما على الاخر من دون حاجة الى المرجح كما يقوله الاشعري في جواب الفلسفي المطالب له مرجح حدوث العالم فيما لايزال لان الارادة صفة من شأنها الترجيح والتخصيص من دون حاجة الى امر آخر، واخرى يقول: ان المرجح اختيار العبد، وهو ضروري لانه مستقل فيه .

والفلسفي ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن ويقول: ان المرجح لا بد منه، وهو اختيار العبد، وليس بضروري لحدوثه، ولكنه لا بد ان ينتهي الى اختيار ضروري، وهو الاختيار الازلي للواجب تعالى .

والعارف ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن و يقول: ان المرجح غير اختيار العبد لان الفعل فعل الله والاختيار اختياره في المظهر الانساني .

اقول : ان الفعل وجودا وعدما في كل آن باختيار العبد اختيارا ذاتيا لا ينفك عنه في آن، فبه يقبل الى الفعل فيختاره فعلا اي يتصف بالاختيار الفعلي، و يدبر عنه فيتصف باختيار الترك من دون استقلال له في شيء من وجوده وشؤونه، بل اذا امده الله بعطائه وحوله وقوته .

قول الشارح : كما في حق الواجب تعالى الخ - هذا ما اشار اليه المصنف بقوله : كالواجب ، وهو نقض اورده على الاشعري بان الواجب تعالى يجب عنه الفعل مع الداعي ، فلو كان وجوب الفعل مع الداعي يخرج الفاعل عن كونه قادرا مختارا لزم ذلك فيه تعالى ، واجاب الخصم عن ذلك بامور باطلة ذكرها القوشجي ، لاجدوى في ذكرها .

قول الشارح : وبه اجابوا عن الشبهة الخ - اي بجواز الترجيح بالامرجح ، والشبهة هي امتناع حدوث العالم زمانا كما اشار المصنف الى جوابها بقوله : والحدوث اختص بوقته الخ ، وشرحها الشارح مع جوابها في المسالة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني .

قول الشارح : ان العبد لو كان موجد الافعال الخ - هذا الكلام مختلس عما نقل من ان الجعد بن درهم جعل في قارورة ماء وترابا فاستحال دودا وهوام ، فقال لاصحابه : انا خلقت ذلك لاني كنت سبب كونه ، فبلغ ذلك جعفر بن محمد عليهما السلام ، فقال : ليقول : كم هي ، وكم الذكرا من منه والاناث ان كان خلقه ، وكم وزن كل واحد منهن ، وليامر الذي سعى الى هذا الوجه ان يرجع الى غيره ، فانقطع وهرب ، نقله في البحار من كتاب الفرر للسيد المرتضى رضى الله عنه ، والجعد بن درهم كان استادجهم بن صفوان وكان زنديقا ملحد مبتدعا ، والعجب من هذا الاستاد البالغ نهاية التفويض وهذا التلميذ البالغ نهاية الجبر ، لعنهما الله ، واما جري بين الصادق عليه السلام وابن ابي العوجاء على ما روى الصدوق رحمه الله في التوحيد باب حدوث العالم عن مروان بن مسلم قال : دخل ابن ابي العوجاء على ابي عبدالله عليه السلام فقال : اليس تزعم ان الله خالق كل شيء ، فقال ابو عبدالله عليه السلام : بلى ، فقال : انا اخلق ، فقال له : كيف تخلق ، فقال : احدث في الموضع ثم البث عنه فيصير دواب ، فاكون انا الذي خلقتها ، فقال ابو عبدالله عليه السلام : اليس خالق الشيء يعرف كم خلقه ، قال له : بلى ، قال : فتعرف الذكر منها من الانثى ، و تعرف كم عمرها ، فسكت .

اقول : كلامه عليه السلام لا يدل على ان كل فاعل يجب ان يعلم تفاصيل فعله ، بل يدل على ان من ادعى انه يخلق كما يخلق الله تعالى يجب ان يعلم خلقه كما يعلم ويتصرف فيه كما يتصرف ، مع انهما لم يكونا فاعلين لتلك الدود والدواب اصلا .

قول المصنف : ومع الاجتماع الخ - المراد بالاجتماع اجتماع ارادتين المستتبع لاجتماع تعلقى قدرتين ، لاجتماع قدرتين على شىء من دون ارادته ، و كذا قول الشارح : اجتماع قادرين اى قادرين مرئيين ، فلذلك قال المصنف : يقع مراده وقال الشارح فى بيان بطلان التالى : فلانه لو اراد الله الخ لان اجتماع قدرتين بدون التعلق والارادة غير متصور .

قول الشارح : وهذا هو المرجح - قال الفخر الرازى فى الاربعين : الحجة الرابعة لو كانت قدرة العبد سالحة للايجاد فاذا اراد الله تسكين جسم و اراد العبد تحريكه فاما ان يقع المراد ان اولا يقع واحد منهما وهما محالان ، او يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد وهو ايضا محال لان الله تعالى و ان كان قادرا على ما لانهاية له والعبد ليس كذلك الا ان ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرته تعالى و قدرة العبد فى هذه الصورة لان الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه و اذا كان المقدور غير قابل للتفاوت لم يكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت فيمتنع ان يكون قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون .

اقول : تعالى الله عما قال و ويل للذين هذا امامهم وليضحك الثكلى من استدلاله بعدم التفاوت بين الحركة والسكون وعدم قبولهما القسمة على عدم التفاوت بين قدرتي القادرين المرئيين لهما مع ان عدم قبول القسمة والتفاوت فى الحركة غير معقول .

قول الشارح : ان الفاعل يجب ان يخالف الخ - قدمر تفصيل هذا المطلب فى المسألة السابعة والتاسعة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، لكن الاشاعة غلطوا فى الصغرى .

قول الشارح : والا لزم التسلسل - اى فى الحدوثات على فرض تحقق الحدوث فى الخارج لان لكل حدوث حدث فى الخارج حدوثا و له حدوث و هكذا الى غير النهاية .

قول الشارح : وانما يؤثر فى الماهية - اى يجعلها جعلاً بسيطاً على القول باصالتها او فى الوجود على القول باصالتها .

قول الشارح : على مامر - فى المسألة السابعة و التاسعة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قول المصنف : والسمع متأول الخ - اقول : كل ما تمسك به المعتزلة من السمع لمدعاهم فانما هو يفيد نفى الجبر لا اثبات التفويض ، و كل ما تمسك به الاشاعرة منه لمدعاهم فانما يفيد نفى التفويض لا اثبات الجبر .

المسألة السابعة

(فى المتولد)

هذه المسألة فرع المسألة السابقة فان من انكر استناد الافعال المباشرة الى العباد كالاشعري ينكر استناد الافعال المتولدة ايضا بطريق اولى ، و اما القائلون باستناد الافعال المباشرة اليهم فبعضهم كمعمر والنظام و ثمانية تحاشوا عن استناد المتولدات اليهم .

قول الشارح : الافعال تنقسم الخ - اعلم ان الحكماء قسموا الافعال بتقسيمات الى اقسام مذكورة فى كتبهم ، و اما المتكلمون فقسموا الفعل الى ما ليس فى محل و سموه المخترع ، و هو الجسم و الى ما حدث فى الجسم ، والثانى الى المباشر والمتولد ، والمباشر هو الفعل الحادث فى الجسم اولا بلا واسطة فعل آخر ، و المتولد ما يحدث بسبب فعل آخر سواء كان فى محل الفعل الاول او فى جسم آخر كالميل المسمى عند المتكلمين بالاعتماد الذى يحدث فى الحجر الهابط و يحدث بسببه الحركة فى الحجر

و كالقوة الحادثة في العضلة المتولدة منها حركة العضو و كالحركة الحادثة في المفتاح بسبب حركة اليد و كتحرريك الشجرة المتولد منها قطع الثمرة من الغصن و كضرب السيف على العنق الموجب لفصل الرأس عن البدن، ثم ان المتولد قد يكون بواسطة واحدة وقد يكون باكثر، وامثلة ذلك كثيرة .

قول الشارح : بالقدرة في محلها - الفعل الحادث بالقدرة يختص بالمختار والفعل المباشر وكذا المتولد لا يختص به ، كما يظهر من مثال الشارح ، فالنخصيص للإشارة الى ان النزاع هنا في المباشر والمتولد من الفاعل المختار .

قول الشارح : فالاول مختص بنا الخ - اى المباشر لانه تعالى لا يفعل فعلا يحدث في ذاته ، والثالث اى ايجاد الاجسام يختص به تعالى ، والثانى اى المتولد مشترك كما يحدث الحركة من الجسم الذى خلقه ، ولا يخفى ان ذلك كله على مبنى المتكلمين من ان ما خلقه الله تعالى ليس الا الاجسام و ما فيه من الاعراض ، و فيه نظربل منع .

قول الشارح : و قال معمر - قال الشهرستاني : الفرقة السادسة من المعتزلة المعمرية اصحاب معمر بن عباد السامى ، و هو من اعظم القدرية فرية في تدقيق القول بتقى الصفات و تقى القدر خيره و شره من الله تعالى و التكفير والتضليل على ذلك ، و انفرد عن اصحابه به مسائل : منها انه قال : ان الله تعالى لم يخلق شيئا غير الاجسام ، فاما الاعراض فانها من اختراعات الاجسام اما طبعها كالنار التى تحدث الاحراق ، واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون الخ ، توفي معمر سنة ٢٢٠ ، وفى ضبط الاسم قال ابن الاثير فى اللباب : انه بفتح الميمين بينهما عين ساكنة وفى آخره زاء .

قول الشارح : لا فعل للعبد الا الارادة الخ - تفصيل مذهبه هذا انه قال على ما فى الملل والنحل : ليس للانسان فعل سوى الارادة مباشرة ولا متولدا ، و افعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون فى الخير والشر كلها مستندة الى ارادته لا على طريق المباشرة و لا على طريق التوليد ، و هذا عجيب ، غير انه بنى ذلك على مذهبه فى حقيقة الانسان ، و هو عنده ما هو عند الفلاسفة من انه جوهر قائم بنفسه ، لا متحيز ولا متمكن ، تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، فميز بين افعال النفس التى

هى الانسان عنده و بين القلب الذى هو جسده ، فقال : فعل النفس هو الارادة فحسب ،
و ما سوى ذلك من الحركات و السكنات والاعتمادات فهى من فعل الجسد ، فتفى
ان يكون هذه الافعال للنفس بالمباشرة او التوليد ، بل للجسد باحدهما .

قول الشارح : الالفكر - الظاهر ان هؤلاء احتذوا حذاء معمر ، لكنهم جعلوا
الفكر مكان الارادة .

قول الشارح : شىء مناسب فى الجملة - اى جار فى البدن جرياًما ، قال
الشهرستانى : والنظام وافق الفلاسفة فى قولهم ان الانسان فى الحقيقة هو النفس والروح ،
والبدن آلتها وقلبها ، غير انه تقاصر عن ادراك مذهبهم فمال الى قول الطبيعيين منهم :
ان الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب باجزائه مداخلة المائية فى الورد
والدهنية فى السمس والسمنية فى اللبن ، وقال : ان الروح هى التى لها قوة و استطاعة
وحياة ومشية ، وهى مستطاعة بنفسها ، والاستطاعة قبل الفعل .

قول الشارح : حركات القلب - اى افعاله لا بمعنى النقلة كحركات
الاجسام .

قول الشارح : منفصلا عن الجملة كالكتابة الخ - اى منفصلا عن جملة
الروح والبدن ، وهو الافعال التوليدية للانسان ، فانه قال : ان ما حدث خارجا عن
جملة الانسان الذى هو محل قدرته على افعاله خارج عن قدرته فليس فعله فهو فعل
الله تعالى كما قال ثمامة ، لكنه لا يسند ذلك الى الله تعالى ايضا ، بل يقول : لا فاعل
له اصلا .

قول الشارح : وقال ثمامة - قال ابن النديم فى تكملة الفهرست : ابو بشر
ثمامة بن اشرس النميرى من بنى نمير ، نبيه من جلة المتكلمين المعتزلة ، كاتب بليغ ،
وبلغ من المأمون منزلة جليلة ، واراده على الوزارة فامتنع ، الى ان قال : وبلغ
المأمون انه لا يقوم لطاهر بن الحسين ، ويقوم لابي الهذيل ويأخذ ركابه حتى ينزل ،
فساله عن ذلك فقال : ابو الهذيل استادى منذ ثلاثين سنة ، وقال ابن الاثير فى الباب :
ابو معن ثمامة بن اشرس النميرى ينسب اليه طائفة من المعتزلة الذين يقال لهم الثمامية

وهو من المعتزلة البصريين ، ورد بغداد واتصل بالرشيد وغيره من الخلفاء ، وله اخبار يحكيها عنه الجاحظ ، ومن مذهبه ان اكثر اليهود و الزنادقة الدهرية يصيرون في القيامة ترابا ولا يدخلون جنة ولا ناراً ، وكذلك قوله في اطفال المؤمنين ، انتهى ، توفي ثمانية سنة ٢١٣ .

قول الشارح : التجأوا في هذا المقام الخ - اقول : و يمكن ان يستدل عليه بقياس المساواة ، فان المتولد مستند الى المباشر وهو الى الفاعل والمستند الى المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء .

قول الشارح : لاعليه - اى لاعلى انا فاعنون للمتولد لانه ضرورى والضروريات لا يجوز الاستدلال عليها لانه تحصيل للحاصل .

قول الشارح : نعم يجوز الاستدلال الخ - فيه نظر لان الاستدلال هو تحصيل المطلوب المجهول بالمقدمات المعلومة ، وبعبارة اخرى هو ايجاب العلم بشيء العلم بشيء آخر مع كون العلم ملحوظا آليا ومعنى حرفيا لا بالاستقلال ، والدلالة هي اقتضاء العلم بشيء العلم بشيء آخر ، والمعلوم بالضرورة كما هو منكشف عند النفس من دون مقدمات استدلالية منكشف عندها بوصف انه ضرورى غير محتاج اليها ، نعم يجوز اللفظ والنسبية عليه لا مكان الفقرة عن الوصف كما كانها عن الموصوف كما يمكن عدم العلم بمعنى الضرورة تصورا .

قول الشارح : مشروط بالعلم - لفظة بالعلم في العبارة من زيادة النسخ لان الدور على زعمه بين حسن المدح والذم و بين استناد المتولد اليها على ما فعل الجماعة ، ويشهد بالزيادة قوله : فلو جعلنا الاستناد اليها ، ثم مع ذلك ان الدور ليس يلزم لان استناد المتولد اليها يعلم بحسن المدح والذم عليه واما هو فمعلوم بالقطرة والبداهة والعقل والشرع والعرف ، نعم توجيه المدح والذم على فعل معين الى فاعله يتوقف على العلم بانه مستند اليه ، ثم ان المصنف لم يخالف طرز استدلال تلك الجماعة لان اقتضاء العلم هو الدلالة كما قلنا آنفا فكانه قال : وحسن المدح والذم على المتولد يدل على اضافته اليها ، والعجب انه قال في نهج الحق : وحسن المدح والذم فرع

على العلم بالصدور عنا ، والأمر على العكس كما هو صريح المصنف هنا إلا أن أراد الفرعية بحسب الثبوت لا الإثبات .

قول المصنف : لاحق - أي لاحق بالفعل المتولد ، فلا ينافي إمكانه المصحح لتعلق القدرة به ، وهذا نظير كلامه في المسألة السابقة : والوجوب للداعي الخ ، و أشار الشارح رحمه الله إلى هذا التنظير بقوله : كما أن الفعل يجب الخ .

قول الشارح : هذا جواب عن أشكال الخ - بل اتاه الأشاعرة بصورة الاستدلال على مدعاهم في كتبهم .

قول الشارح : بالقدرة المصححة - أعلم أن الامكان الذاتي في الفعل مصحح لتعلق قدرة ما به ، وقدرة الفاعل مصححة للامكان النسبي في الفعل ، والفرق بينهما قد ذكر في المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الأول من المقصد الأول .

قول الشارح : وعند فرض وقوعه الخ - عطف على قوله : عند وجود القدرة والداعي ، وقوله : وجوبا لاحقا مفعول مطلق لقوله : يجب ، وقوله : لا يؤثر صفة لقوله : وجوبا لاحقا .

قول الشارح : وإن كان المحرق هو الله تعالى - على مذهب الأشاعرة .

قول الشارح : ووجوب الدية حكم شرعي الخ - جواب عن سؤال ، وهو أن المحرق لو كان غير الملقى فلم وجب الدية على الملقى .

المسألة الثامنة

(في القضاء والقدر)

قول المصنف : والقضاء والقدر الخ - هذا دفع لما تمسك به الأشاعرة لإثبات الجبر في الأفعال ، وهو أن الأجماع والكتاب والسنة قد قامت على أن الحوادث كلها حتى أفعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره ، وما وقع بهما ليس تحت اختيارنا

لخروجهما عنه ، و الجواب ان للقضاء و القدر معاني يحمل ما ورد في الآيات و الاخبار على ما يوافقه الادلة القطعية على بطلان الجبر ، لاعلى معنى الخلق ليلزم منه الجبر .

اعلم ان الصدوق رحمه الله نقل عن بعض اهل العلم في كتاب التوحيد معاني عشرة للقضاء الوارد في كتاب الله تعالى ، منها هذه الثلاثة ، و ذكر في كتب اللغة للقدر مصدرا و اسما للمصدر و غيرهما اكثر من عشرين معنى ، و للقضاء كذلك قريبا من عشرين معنى ، و الحكماء فسروا القضاء بوجود الاشياء في العالم العقلى هجمله ، و القدر بوجودها مفصلة في الاعيان ، راجع الفصل الحادى والعشرين من النمط السابع من الاشارات و غيره ، و قد ورد في الاحاديث المروية عن معادن العلم والحكمة و اهل بيت الوحي صلوات الله عليهم تفسير القدر و القضاء على خلاف ذلك ، يراجع الطالب الكافى و التوحيد والبحار و غيرها .

قول الشارح : و هو خلاف قولكم لانكم قلتم فى مقام الاعتذار : لا يجب الرضا بالقبح بل يحرم من حيث هو كسب ، بل يجب به من حيث هو فعله تعالى .

قول الشارح : الاصبع بن نباتة - قال الشيخ الطوسى رحمه الله فى الفهرست: الاصبع بن نباتة رحمه الله كان من خاصة امير المؤمنين عليه السلام و عُمَرَ بعده و روى عهد مالك الاشتر الذى عهده اليه امير المؤمنين عليه السلام لما و لاه مصر ، و روى وصية امير المؤمنين عليه السلام الى ابنه محمد بن الحنفية الخ ، وهو يدعى بالامجاشعى التميمى الحنظلى الكوفى ، و كان من شرطة الخميس لامير المؤمنين عليه السلام ، و هو الذى حمل سلمان على سرير الى "مقابر لما اراد ان يكلم الموتى و اعان امير المؤمنين عليه السلام على غسله .

قوله : وهم قدرية هذه الامة - قد ورد فى الاحاديث عن النبى صلى الله عليه وآله و الائمة الطاهرين عليهم السلام ذم القدريّة ، و اطلق هذا الاسم فى الاحاديث على المجبرة كما فى هذا الحديث ، و على المفوضة كما فى حديث رواه الصدوق رحمه الله فى باب القضاء و القدر من التوحيد عن علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال : سألته

عن الرقي اتدفع شيئاً من القدر ، فقال : هي من القدر ، و قال عليه السلام : ان القدرية مجوس هذه الامة ، وهم الذين ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه ، وفيهم نزلت هذه الآية : يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر انا كل شيء خلقناه بقدر .

و الظاهر ان اطلاق القدرية على المجبرة باعتبار استناد الافعال عندهم الى تقدير الله تعالى فقط ، و على المفوضة باعتبار استنادها عندهم الى تقدير انفسهم فقط .
قوله : وهو الامر من الله تعالى والحكم الخ - هذا و الاستشهاد بالآية في كلامه عليه السلام دليل صريح على ان مراده عليه السلام معنى الالتزام و هو احد المعاني المذكورة في المتن ، فما اقبل قول القوشجي و عناده و تعاميه بعد ذكر هذا الحديث : ان هذا الحديث لا يوافق شيئاً من المعاني المذكورة في المتن فايراده للتأييد محل تأمل .

قوله : و هو يقول - هذا الحديث مشهور بين الفريقين مذكور في الكتب ، وقد ذكره الصدوق رحمه الله في التوحيد باسانيد اربعة ، فيه ابيات اخرى بعد البيتين هي هذه :

فليس معذرة في فعل فاحشة	قد كنت راكبها فسقا و عصيانا
لالا ولا قائلنا ناهيه اوقعه	فيها عبت اذاً يا قوم شيطانا
فلا احب ولا شاء الفسوق ولا	قتل الولي له ظلما و عدوانا
اني يحب و قد صحت عزيمته	ذو العرش اعلن ذاك الله اعلانا

قول الشارح : ابو الحسن البصري - هو ابو الحسين البصري المذكور آراءه كثيراً في هذا الكتاب ، و ابو الحسن كما في كثير من النسخ من خطأ النساخ .

قول الشارح : محمود الخارزمي - هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخارزمي المعروف بالزمخشري صاحب تفسير الكشاف ، ولد يوم الاربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع و ستين و اربع مائة بزمخشري من قرى خوارزم و توفي ليلة عرفة سنة ثمان و ثلاثين و خمسمائة بجزجانية خوارزم بعد رجوعه من مكة ،

كان على مذهب الاعتزال في الاصول و له على ما حكى عن ترجمته المطبوعة في الجزء
الاخير من الكشف :

اذا سالوا عن مذهبي لم ابج به	واكتمه كتمانته لى اسلم
فان حقيقاً قلت قالوا بانه	يبيع الطلاوه والشراب المحرم
و ان مالكي قلت قالوا باننى	ايبح لهم اكل الكلاب و هم هم
و ان شافعي قلت قالوا باننى	ايبح نكاح البنت والبنت تحرم
و ان حنبلي قلت قالوا باننى	ثقل حلولى بغيض مجسم

المسألة التاسعة

(في الهدى والضلالة)

قول المصنف : والهدى مقابل له - تقابل عدم والملكة بالاضافة الى الله تعالى و من تصدى لهداية الخلق من قبله لان اضلاله تعالى هو عدم هدايته لمن لم يكن له اهليتها وقابليتها لانه فعل يوجب الضلالة فيه لانه قبيح ، و تقابل التضاد بين هداية ارباب الهداية و اضلال المضلين من الجن والانس حيث ان هدايتهم ان لم تقع في محل لعدم القابلية وقع فيه اضلال المضلين اى فعل يوجب الضلالة ثم اعلم ان الهداية هي جعل ما يتمكن به الوجود ان يسلك سبيل كماله و يصل غايته ، والاضلال بعدم هذا الجعل او بمانع عن هذا السلوك ، و للهداية من الله تعالى ست مراحل :

الاولى هداية التكوين و هي عامة لكل موجود فانه تعالى جعل كل موجود من العلويات والسفليات بحيث يهتدى باختيار او تسخير او غير ذلك مادام موجودا الى ما يصلح له من الامور كاهتداء الحيوان للسفاد والهرب من الموت والفرار من العدو والجمع لما يصلحه من الغذاء مما في لجج البحار و ما في لحاء الاشجار والمفاوز

والقفار وفهم بعضها عن بعض منطقها وما تفهم به اولادها عنها ونقلها الغذاء اليها ، وكاهتداء الشمس والقمر والنجوم فى مسيرها صيفا وشتاءً ، اوجاً وحضيضاً وغيرها ، وكاهتداء الملائكة الى ما امروا به من التدبير والنزع والقاء الذكر والتنزل بالامر وغيرها ، ولا يشذعن هذه الهداية موجود فانه تعالى خلق ما خلق ودبر امره ، والضلالة فى هذه المرحلة بالاعدام او بالتصادم وهو فى السفليات لانه تعالى لا يسلك بموجود على خلاف ما خلق له ويصلح به ، والى هذه الهداية الاشارة بقوله تعالى : قال ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى ، وبقوله تعالى : الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى ، وفى الروايات لها شواهد وبيانات .

المرحلة الثانية هداية العقل فانه تعالى كرّم بالعقل الهادى المنير بعض خلقه من العالين والسافلين ، ومعلوم ان لواجد العقل كما لا ليس لفاقده ، ويهتدى به الى امور لا يهتدى هو اليها ، والضلالة فى هذه المرحلة بعدم اعطاء العقل كالنبات والحيوان او بزواله بآفة كالمجنون الادمى ، ولكنه ليس بقبيح اذ ليس فيه منع استحقاق مع ان المجنون لا يكلف بشئ ويعود عاقلاً يوم المعاد ، او بعدم الجرى على مقتضاه ومستدعاه اختياراً وهذا من العبد ، و اليه الاشارة بقوله تعالى : اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون ، وبقوله تعالى : ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون انهم الا كالانعام بل هم اضل سبيلاً .

المرحلة الثالثة هداية الدعوة بالرسول والكتب والاصياء والعلماء ، وهى عامة لكل عاقل له داع على خلاف داعى العقل من الجن والانس وغيرهما ان كان ، سواء قبل الدعوة ام لم يقبل ، والضلالة فى هذه المرحلة من العبد فحسب لعدم جريه على ما اوجب عليه العقل من الفحص عن احوال الداعى والنظر فى دعوته وما يقرن بها من البينات والمعجزات وترك العناد واللجاج فى قبالة ، و اليها اشير بقوله تعالى : فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما ينبعون اهوائهم ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ان الله لا يهدى القوم الظالمين .

المرحلة الرابعة هداية التشريع وهي جعل الاحكام والاداب والسنن ليتمكن الذين قبلوا الدعوة ان يسلكوا سبيل ما دعاهم اليه النبي ، والضلالة في هذه المرحلة كالسابقة من العبد لانه تعالى لم يترك امة ارسل اليهم رسولا بلا كتاب و ميزان وتكليف ، و ان شئت فقل من الله باعتبار انه تعالى لا يهدي العبد في هذه المرحلة بالجبر والالغاء اذا لم يقبل هو باختياره دعوة الداعين اليه ، وعدم هدايته تعالى للعبد في هذه المرحلة مع تقصيره في المرحلة السابقة ليس بقبيح و هو ظاهر ، بل الهداية بالالغاء نقض لغرضه تعالى ، و اليها اشير بقوله تعالى : الم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين ، وبقوله تعالى : و اذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلمكم تهتدون .

المرحلة الخامسة هداية اللطف، وهي خاصة بمن اعتنى والتزم باحكام التشريع وسننه و راعى طريقة التقوى حق رعايته ، فان الله تعالى يحمي عبده الصالح المجتنب عما يسخطه ويكرهه عن مضار الدنيا و يجنبه عن مضلات الفتن و يلطف به الطافا ظاهرة او خفية حتى يخرج من الدنيا سالما دينه راضيا عنه ربه ، و هذا اخص من اللطف المبحوث عنه في المسألة الثانية عشرة، والاضلال في هذه المرحلة من الله تعالى ، لكنه ليس بقبيح فانه تعالى لا يحسن ان يلطف هذا اللطف بمن يخالفه باختياره و يعانده بترك الاتباع لرسله و انبيائه اذ ليس له اهلية ذلك ، و ان شئت فقل من العبد باعتبار انه حرم نفسه عن هذه الهداية بترك الاهتداء في المرحلة السابقة ، و اليها الاشارة بقوله تعالى : اهدنا الصراط المستقيم ، و بقوله تعالى : اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون .

المرحلة السادسة هداية الفلاح والاثابة في الآخرة ، و مقابلها الاضلال بمعنى الهلاك والتعذيب ، والى ذلك اشير في قوله تعالى : الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم ، و في قوله تعالى : ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم ، وهذه من الله تعالى باعتبار ومن العبد باعتبار كالمرحلة الخامسة .

ثم ان الهداية فى كل مرحلة متوقفة على التى قبلها ، فان امتنع العبد فى مرحلة عن القبول كان القبول فيها باختياره لم يتحقق الهداية من الله تعالى فى المراحل المتأخرة مع ان الهداية فى كل المراحل منه تعالى ، فاذا لم يهد الله فقد ضل لان من يهدى الله فهو المهتدى و من لم يهده و يضلله فليس له ولى مرشد من دون الله تعالى ، فكل ما فى القرآن من اسناد الاضلال اليه تعالى و عدم هدايته للظالمين والكافرين و الفاسقين فيحمل على واحدة من المراحل الثلاث الاخيرة لسوء اختيار العبد فى المرحلة الثانية او الثالثة او الرابعة .

ثم ان المعانى الثلاثة للهداية المقابلة لمعانى الاضلال الثلاثة فى كلام المصنف تنطبق على المراحل الثلاث الاخيرة ، والاخير من معانى الاضلال فى كلامه ينطبق على المرحلة الاخيرة ، والفرق بين الاشارة الى الخلاف و فعل الضلالة ان الاول يكون الضلالة بفعل الضال نفسه و ان كان جعل المقدمات او بعضها من الغير والثانى يكون الضلالة من فعل الغير فيه، و الاشارة ذهبوا بناء على اصلهم الى ان الضلالة فى العبد تكون من قبيل الثانى اى يخلق الله تعالى الضلالة فى العبد ، و قد بينا ان الاضلال من الله تعالى هى عدم الهداية فى اى من المراحل لعدم القابلية لا انها فعل الضلالة الا فى المرحلة الاخيرة فانها الاهلاك والعقاب و كان ذلك حقا على العبد لسوء اختياره فى بعض المراحل السابقة ، لكنها فى هذه المرحلة ايضا عبارة عن عدم الهداية بالنظر الفلسفى .

قول الشارح : فالله تعالى نصب الخ - هذا اشارة الى المرحلة الثالثة

و الرابعة .

قول الشارح : وفعل الهداية الضرورية الخ - هذا اشارة الى المرحلة الثانية.

قول الشارح : ولم يفعل الايمان فيهم - خلافا للاشارة حيث قالوا :

ان الله تعالى يخلق الايمان والهداية فى العبد كما يخلق الكفر والاضلال فيه .

قول الشارح : فمعانى الهداية صادقة الخ - اى فمعانى الهداية الثلاثة

المذكورة فى المتن صادقة فى حقه تعالى ، لكن الثانى منها انه ليس بمعنى ان الله تعالى

يخلق الهداية في العبد، بل يجعل مقدمات الاهتداء من العقل والانبياء والكتب والاوصياء
و غير ذلك حتى يهتدى العبد بجريه طبقا لتلك المقدمات .

قول الشارح : و اذا قيل انه تعالى الخ - قد علمت ان فعل الهداية من الله
تعالى في جميع المراحل الست ، لكن القبول في بعضها يتوقف على اختيار العبد كما
بينه الصادق عليه السلام في حديث رواه الصدوق في التوحيد باب التعريف والبيان عن
بريد بن معاوية العجلي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ليس لله على خلقه ان يعرفوا
قبل ان يعرفهم ، و للخلق على الله ان يعرفهم ، و لله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوه ،
و قال تعالى : و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى .

قول الشارح : و قول موسى عليه السلام الخ - ذكر الصدوق في التوحيد في
باب القضاء والقدر والفتنة ان الفتنة على عشرة اوجه ، وجه منها الضلال ، واتي بشواهد
من الآيات للتسعة الباقية ، و ذكر اللغويون قريبا من ثلاثين معنى للفتنة عدة منها
مقاربة ، والشارح اتي بهذا الكلام جوابا لتمسك الاشاعرة بهذه الآية لمدعاهم .

المسألة العاشرة

(في انه تعالى لا يعذب الاطفال)

بل مطلق غير المكلف كما هو عنوان كلام المصنف ، بل كل من لم يتم عليه
الحجة عقلا او نقلا من دون تقصير من نفسه فيه سواء كان مكلفاً او غير مكلف لقبح ذلك
عقلا و لروايات في هذا الباب ، منها ما رواه الصدوق في التوحيد باب التعريف والبيان
عن ابن الطيار عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ان الله عز وجل احتج على الناس بما
آتاهم و عرفهم ، و منها ما رواه هناك عن عبدالاعلى بن اعين قال : سألت ابا عبدالله
عليه السلام عن من لم يعرف شيئا ، هل عليه شيء ، قال : لا ، و منها ما رواه هناك عن

ابى الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم .

قول الشارح : ذهب بعض الحشوية - هم جماعة يستندون في كل شيء من الاصول والفروع الى رواية رويت من دون رعاية شرائط الحجية ، قال القاضي السعيد التستري رحمه الله في حاشية احقاق الحق في مبحث انه تعالى ليس بجسم : اختلف في الحشوية فقليل باسكان الشين لان منهم المجسمة والمجسمة محشو ، والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحشاء لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصري في حلقة فوجد في كلامهم رويًا ، فقال : رووا هؤلاء الاحشاء الحلقة اي جانبها ، والجانب سمي حشاء ومنه الاحشاء لجوانب البطن ، كذا في شرح منهاج الاصول للاسنوي المصري ، انتهى .

قول الشارح : يعذب اطفال المشركين - هنا قصة بين الاشعري و استاده المذكورة في حاشية مقدمة الشوارق ، هي ان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال لاستاده ابي علي الجبائي : ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا ، فقال : ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب ، قال الاشعري : فان قال الثالث : يارب لم امتني صغيرا و ما ابقيتني لا كبر فأومن بك و اطيعك فادخل الجنة ، فما يقول الرب ، قال الجبائي : يقول الرب : اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ، قال الاشعري : فان قال الثاني : يارب لم لم امتني صغيرا لئلا اعصى فادخل النار ، فما ذا يقول الرب فبهت الجبائي ، و ترك الاشعري مذهبه .

اقول : مذهبنا في الاطفال والمجانين وغيرهم ممن لم يتم عليهم الحججة في الدنيا مارواه الصدوق في التوحيد باب الاطفال و عدل الله عز وجل فيهم عن زرارة بن اعين ، قال : رأيت ابا جعفر عليه السلام صلى على ابن لجعفر عليه السلام صغير و كبير عليه ، ثم قال : يا زرارة ان هذا و شبهه لا يصلى عليه ، ولولا ان يقول الناس : ان بني هاشم لا يصلون على الصغار ما صليت عليه ، قال زرارة : فقلت : فهل سئل عنهم رسول الله صلى الله عليه و آله ، قال : نعم قد سئل عنهم فقال : الله اعلم بما كانوا عاملين ، ثم

قال : يا زارة اتدرى ما قوله : الله اعلم بما كانوا عاملين ، قال : فقلت : لا والله ، فقال : لله عز وجل فيهم المشية ، انه اذا كان يوم القيامة احتج الله تبارك و تعالى على سبعة : على الطفل و على الذى مات بين النبى والنبي و على الشيخ الكبير الذى يدرك النبى و هو لا يعقل والابله والمجنون الذى لا يعقل والاصم والابكم ، فكل هؤلاء يحتج الله عز وجل عليهم يوم القيامة ، فيبعث الله اليهم رسولا و يخرج اليهم نارا فيقول لهم : ان ربكم يامركم ان تشبوا فى هذه النار فمن وثب فيها كانت عليه بردا وسلاما و من عصاه سبق الى النار ، و روى فى البحار عن الكافى عن العدة عن سهل عن غير واحد رفعه انه سئل عن الاطفال ، فقال : اذا كان يوم القيامة جمعهم الله واجج نارا و امرهم ان يطرحوا انفسهم فيها ، فمن كان فى علم الله عز وجل انه سعيد روى نفسه فيها و كانت عليه بردا وسلاما ، و من كان فى علمه انه شقى امتنع فبأمر الله تعالى بهم الى النار ، فيقولون : ياربنا تأمر بنا الى النار و لم يجز علينا القلم ؟ فيقول الجبار : قد امرتكم مشافهة فلم تطيعونى فكيف لو ارسلت رسلى بالغيب اليكم ، و نظائر الحديث كثيرة باسناد صحيحة فى الكافى والتوحيد وغيرهما .

قال الصدوق رحمه الله فى الخصال : ان قوما من اصحاب الكلام ينكرون ذلك و يقولون : انه لا يجوز ان يكون فى دار الجزاء تكليف ، و دار الجزاء للمؤمنين انما هو الجنة ، و دار الجزاء للكافرين انما هى النار ، و انما يكون هذا التكليف من الله عز وجل فى غير الجنة والنار فلا يكون كلفهم فى دار الجزاء ، ثم يصيرهم الى الدار التى يستحقونها بطاعتهم او معصيتهم ، فلا وجه لانكار ذلك ، ولا قوة الا بالله ، انتهى . ثم ان ما ورد فى بعض الاخبار من ان اولاد المشركين و الكفار مع آبائهم فى النار مطلق يقيد بما لم يمتثل امر دخول النار فى القيامة كما ان هذا التكليف يخص بغير اطفال المؤمنين ، و اماهم فيلحقون بآبائهم من دون هذا التكليف تكرمة لهم على ماورد فى اخبار صحيحة ، منها ما رواه فى البحار عن الفقيه فى الصحيح عن الحسن بن محبوب عن على بن رئاب عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال : ان الله تبارك و تعالى يدفع الى ابراهيم و سارة اطفال المؤمنين يغذوانهم بشجرة فى الجنة لها اخلاف

كاخلاف البقر فى قصر من الدر، فاذا كان يوم القيامة البسوا واطيبوا واهدوا الى آبائهم، فهم ملوك فى الجنة مع آبائهم، وهو قول الله تعالى: والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم .

والحاصل ان اطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم ، و غيرهم يكلفون بدخول تلك النار فمن عصى فهو فى النار ومن اطاع فهو فى الجنة ، و قد ورد فى بعض الاخبار ان هؤلاء خدم اهل الجنة ، بخلاف اطفال المؤمنين فانهم ملوك فيها .

قول الشارح : و يلزم الاشاعة تجويزه - لانهم على اصلهم يجوزون كل قبيح على الله تعالى ، و ان كانوا فى المسألة على اقوال ثلاثة ، قال المجلسي رحمه الله فى البحار باب الاطفال : قال النووى فى شرح صحيح المسلم : اختلف العلماء فىمن مات من اطفال المشركين ، فمنهم من يقول : هم تبع لآبائهم فى النار ، و منهم من يتوقف فيهم ، والثالث و هو الصحيح الذى ذهب اليه المحققون انهم من اهل الجنة ، و استدلووا باشياء الخ .

قول الشارح : احتجوا بوجوه - اى بعض الحشوية .

قول الشارح : قول نوح عليه السلام الخ - وصورة الاستدلال ان ولد الكافر فاجر كفار لقول نوح عليه السلام و كل فاجر كافر فى النار للاجماع والآيات، والجواب منع الصغرى لان كلامه محمول على التجوز اى ولا يلدوا الا امن يصير فاجرا كفارا ان بقى حتى البلوغ ، و علم ذلك من وحيه تعالى اليه : انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن .

قول الشارح : انا نستخدمه - اى بالاسترقاق ، وصورة الاستدلال ان العقوبة بلا ذنب لو كانت قبيحة لقبح مما استخدم اطفال الكفار بالاسترقاق لان الاستخدام عقوبة لهم والتالى باطل بالاجماع ، والجواب ان الخدمة وان كان الطفل يتألم و يتأذى بها لكنها ليست عقوبة له اذ ليس كل الم و مشقة عقوبة ، بل ذلك احسان اليه فى الواقع لتسببه به لدخوله فى الاسلام بعد بلوغه .

قول الشارح : نعم استخدامه عقوبة لاييه - كما اذا استرقت نفسه ، مع

ان النظر الاصلى ما قلنا .

قول الشارح : و امتحان له - اى محنة و ابتلاء له .

قول الشارح : يعوض عليه الخ - على ان يكون وجوب العوض عاما للمسلم وغيره ، و يأتى تفصيله فى المسألة الرابعة عشرة .

قول الشارح : والجواب ان المنكر الخ - توضيحه ان تبعية طفل الكافر فى بعض الاحكام لايه فى الدنيا لاتستلزم التبعية فى جميع الاحكام على ان القياس مع الفارق لان التبعية فى تلك الامور لاتستلزم قبيحا بخلاف التبعية فى التعذيب فى الآخرة بلاعصيان فان ذلك قبيح كما قلنا .

المسألة الحادية عشرة

(فى حسن التكليف و بيان ماهيته و وجه حسنه و جملة من احكامه)

قول الشارح : التكليف مأخوذ الخ - يقال : كلفت الامر على صيغة الثلاثى و تكلفته اى حماته و ارتكبه على مشقة ، و التكليف فى اللغة هو الحمل و البعث على الفعل الشاق .

قول الشارح : وحده انه ارادة الخ - كلمات العلماء فى تحديد التكليف و فى اندمساوق للحكم التكليفى ام لا فى كتب الكلام والاصول مختلفة . قال الشارح العلامة فى التهذيب : البحث السادس المندوب ليس مأمورا به لان الامر للوجوب وهو يضاد النذب ، نعم هو تكليف ، والاباحة ليس تكليفا لانتفاء الطلب فيه ، و لا يقع التكليف الا بفعل ، فال المطلوب فى النهى كف النفس عن الفعل ، والفعل حالة وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعرى .

وقال محشى التهذيب : زعم ابو اسحاق ان المباح داخل تحت التكليف ، وخالفه الباقر لان التكليف بالشىء يستدعى كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح الجانب المطلوب

على الآخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الآخر .
 وقال في أوائل التهذيب في بيان الحكم الشرعي : الحكم خطاب الشرع المتعلق
 بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير أو الوضع ، والاعتناء قد يكون للوجود مع المنع
 من النقيض فيكون وجوباً ولا معه فيكون ندباً ، وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض
 فيكون حراماً ولا معه فيكون مكروهاً ، والتخيير الإباحة ، والوضع كالحكم على
 الوصف بكونه شرطاً أو سبباً أو مانعاً ، و ربما رجع بنوع من الاعتبار إلى الأول .
 وقال فيه بعد فصول : الخطاب هو الكلام المقصود به الفهم .

وقال أبو حامد الغزالي في المستصفى من علم الأصول في الفن الأول من القطب
 الأول : إن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين .
 وقال فيه في آخر الفن الثاني : فإن قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف
 وهل هو من التكاليف ، قلنا : إن كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك
 في المباح ، وإن أريد به ما عرف من جهة الشرع إطلاقه والاذن فيه فهو تكليف ،
 وإن أريد به أنه الذي كلف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الإباحة
 بل باصل الإيمان ، وقد سماه الأستاذ أبو إسحاق رحمه الله تكليفاً بهذا التأويل الأخير ،
 وهو بعيد مع أنه نزاع في الاسم .

وقال المفيد رحمه الله في أوائل المقالات في الصفحة السابعة والستين : إن التكليف
 إنما هو الزام ما يثقل على الطباع ويلحق بفعله المشاق .

وقال الألهي جي في كونه مراد : التكليف ويقال له الحكم أيضاً خطاب إلهي
 متعلق بأفعال العباد من حيث الاتصاف بالحسن والقبح على سبيل الاعتناء أو التخيير ،
 والمراد بالاعتناء هو الطلب والطلب إما متعلق بالفعل وإما بالترك والتخيير تسوية
 بين الفعل والترك .

وقال الشيخ بهاء الدين العاملي في زبدة الأصول : الحكم الشرعي طلب الشارع
 من المكلف الفعل أو تركه مع استحقاق الذم بمخالفته وبدونه أو تسويته بينهما لوصف
 مقتضى لذلك .

وقال الطريحي في جمع البحرين : والتكليف في عرف المتكلمين بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة ابتداءً بشرط الاعلام .

وقال الشيخ الطوسي رحمه الله في التبيان في سورة البقرة : يقال كلف وجهه كلفا ، ويخذه كلف اي اثر ، و الكلف بالشيء الايلاء به لانه لزوم يظهر اثره عليه ، و كلف كلفا اذا احب ، و تكلف الامر تكلفا تحمله ، و كلفه تكليفا الزمه ، و اصل الباب الكلف ؛ ظهور الاثر .

وقال في سورة الاعراف : التكليف من الله هو ارادة ما فيه المشقة ، وقال قوم : هو اعلام وجوب ما فيه المشقة او ندبه والارادة شرط ، وقال قوم : التكليف هو تحميل ما يشق في الامر والنهي ومنه الكلفة وهي المشقة ، و تكلف القول اي تحمل ما فيه المشقة حتى اتى على ما ينافره العقل ؛

وقال في سورة المؤمنون : التكليف تحميل ما فيه المشقة بالامر والنهي والاعلام . وهو ما خوذ من الكلفة في الفعل ، والله تعالى مكلف عباده تعريضا لهم للنفع الذي لا يحسن الابتداء بمثله وهو الثواب .

وقال الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان في سورة البقرة : التكليف الالتزام الشاق ؛ ثم قال ما قاله الطوسي في اصل المادة .

وقال في موضع آخر في تفسير لا يسكف الله الخ : اي لا يامر و لا ينهى احدا الا ما هو له مستطيع

و قال في الاعراف : التكليف من الله سبحانه هو ارادة ما فيه المشقة من الكلفة التي هي المشقة اي لا نلزم نفسا الا قدر طاقتها وما دونها .

وقال الاحسائي في المجلى : التكليف هو الحمل على فعل مشق من واجب الطاعة ابتداءً ، و لا بد فيه من الاعلام وقدرة المكلف عليه وحصول النفع بسببه .

وقال في شرحه : قيد مشق ليخرج بذلك ما لا مشقة فيه من الافعال لان التكليف لا يتحقق بدونها لانه لغة مشتق من الكلفة و هي المشقة و لهذا لم يتحقق التكليف بالمستلذات الشهوية ، ثم قال : ان قلت : ورد التكليف بما ليس بمشق كالاكل من الهدي

ونكاح الحليلة وكالتسبيحة الواحدة ، قلت : يريد بالمشق ما يستلزم جنسه المشقة و لا اعتبار بالاشخاص ، والتكليف من حيث جنسه مشق وان كان باعتبار اشخاصه قد يقع فيها ما ليس كذلك ، او نقول : ان هذه الافعال اذا لم يلاحظ فيها الطبيعة بل انما فعلت بملاحظة الامر تحققت المشقة بفعلها خصوصا اذا روعى فيها تحقق الاخلاص الواجب فى جميع الطاعات فان تحققه فيها فى غاية الصعوبة لكونها افعالا ملائمة للطبع ، واما استلذاذ اهل الله المقبلين على اوامره غاية الاقبال بخدمة معبودهم و كون ذلك لا ينافى طباعهم فطور وراء طور التكليف .

اقول : اخذ المشقة فى حد التكليف لكونها اصلا فى اللغة غير صحيح مع انك قد عرفت من كلام الشيخ الطوسى رحمه الله ان الاصل لا ينحصر فى ذلك ، بل ياتى بمعنى المحبة وظهور الاثر والايلاع بالشىء ، ومن الممكن ان يكون التكليف ما خوداً من الكلف بمعنى المحبة ، ويكون تكليف الشارع بالافعال تحبيبه اليها وترغيبها كما قال تعالى : وحبب اليكم الايمان ، و هذا المعنى يقوى فى المندوب والمكروه اذ ليس فيهما الزام فعلا او تركاً ، وعلى كل فاخذ كون الفعل المكلف به شاقا فى معنى التكليف ليس مما ينبغى خصوصا فى المطلوب تركه اذ ليس فى الترك مشقة ، والقول بان المطلوب فى الترك كف النفس كما وقع فى كلام العلامة رحمه الله فى التهذيب ليس بحق لان لازم ذلك عدم موافقة من لا ياتى بالمنهى لعدم الرغبة او الالتفات اليه او عدم العلم بد المنهى و كونه عاصيا مخالفا ، وهذا مما على خلافه اجماع المسلمين كافة ، وتقييد التكليف بما فى الوسع المفسر بمادون مدى الطاقة والمجهود واستفراغ القدرة فى الآيات يدل على ان التكليف صادق من دون المشقة ، بل مقتضى ذلك ان لا تكليف فى الشرع الا بما لامشقة فيه ، وكذا ادلة نفي الحرج والضرر والعسر ، فالحق ان هذا القيد مخل و ان كان بعض ما كلف به الشارع شاقا على اكثر النفوس كالجهاد ، نعم نفس التكليف و الالتزام من الغير شاق على من لم يكن له محبة و رجاء صادق فى ذلك الغير كما قال تعالى : واستعينوا بالصبر والصلاة و انها لكبيرة الا على الخاشعين ، و قال تعالى : و ان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله لان النفس لكونها مختارة بالذات تحب التخلية و اطلاق العنان

فى كل شىء ، و لكن كون المشقة و صفا عارضا على التكليف قابلا للزوال لا يستلزم ان يكون من اجزاء ماهيته كون المكلف به شاقا من حيث هو هو حتى يتحقق التكليف .
ثم ان التكليف ليس له حقيقة شرعية ، بل يستعمل فى لسان الشرع والمنشوعة والعرف بمعنى واحد ، و هو البعث على الفعل الاختيارى او الزجر عنه بالخطاب او ما يجرى مجراه فلا يكون الاباحة تكليفا و ان كان حكما فان الحكم فيما نحن فيه نسبة الفعل الاختيارى الى رضا الشارع وعدمه ، وليس ايضا من الامور الواقعية الداخلة تحت احدى المقولات ، بل هو كالحكم امر انتزاعى و مفهوم اعتبارى يعتبره العقل على عدة امور ، هى ارادة من يجب طاعته لما يصدر عن غيره بالاختيار او كراهته كذلك والخطاب المنبىء عن تلك الارادة او الكراهة بالخصوص او العموم على جهة الابتداء لان الارادة المسبوقة لا تؤثر مع السابقة ، و اما الاعلام كالقدرة فمن شرائط فعلية التكليف و تنجزه لا انشائه .

قول الشارح : والمشقة لا بد من اعتبارها - قد قلنا ما فيه ، و حاصله ان التكليف شاق على النفوس لا ان تحقق التكليف لا بد له من ان يكون المكلف به شاقا فى نفسه

قول الشارح : فنقول التكليف حسن - ليس فى هذه المسألة مخالف من اصحاب الديانات ، و خلاف الاشاعرة فى وجوبه لافى حسنه لكن شرعا ، و اما البراهمة فانكروا حسنه لانكارهم حسن البعثة ، و يأتى مقالهم فى المسألة الاولى من المقصد الرابع .

قول الشارح : لان الله تعالى فعله الخ - هذا استدلال الاشاعرة على حسن التكليف من ان التكليف قد فعله الله تعالى و كل ما فعله حسن فالتكليف حسن .

قول الشارح : و وجه حسنه اشتماله الخ - هذا استدلال المعتزلة على حسن التكليف ، و حاصله ان التكليف مشتمل على المصلحة و كل ما هو مشتمل على المصلحة حسن فالتكليف حسن ، و اما قولهم : لا تحصل بدون له ليس جزءا من الدليل ، بل هو دفع اعتراض هو ان تلك المصلحة ان حصلت بدون التكليف لكان التكليف عبثا لغوا

لكنها تحصل بدونها لان من الممكن ان يدخل الله تعالى عباده الجنة ابتداءً ، والجواب ان المصلحة ليست دخول الجنة ، بل التعريض لذلك وجعل العباد في معرض ان يستحقوا ذلك باختيارهم و هذا لا يحصل الا بالتكليف والابتلاء .

قول الشارح : لزوم العبث . اي لزوم العبث في التكليف لانه لا يكون حينئذ مقدمة غير لازمة و هو قبيح محال عليه تعالى .

قول الشارح : ولا شك ان التعظيم الخ . هذا جواب عن سؤال هو انه ما المانع من ان يعطي الله تعالى عباده الثواب والجنة من دون تقديم التكليف والتعريض بذلك ، والجواب ان ما يعطي الله تعالى عباده في الجنة منافع عظيمة خالصة دائمة مع التعظيم والمدح ، و ذلك من دون الاستحقاق الحاصل بالاطاعة و موافقة التكليف قبيح كتعظيم المجانين والصغار والبهائم ، فالمانع لزوم القبح في اعطاء ذلك من دون الاستحقاق الحاصل به .

نقل المجلسي رحمه الله تعالى في البحار باب علة خلق العباد و تكليفهم عن الاحتجاج انه روى انه اتصل بامير المؤمنين عليه السلام ان قوما من اصحابه خاضوا في التعديل والتجوير ، فخرج حتى صعد المنبر فحمد الله و اثنى عليه ، ثم قال : ايها الناس ان الله تبارك وتعالى لما خلق خلقه اراد ان يكونوا على آداب رفيعة و اخلاق شريفة ، فعلم انهم لم يكونوا كذلك الا بان يعرفهم ما لهم و ما عليهم . والتعريف لا يكون الا بالامر والنهي ، و الامر والنهي لا يجتمعان الا بالوعد والوعيد ، والوعد لا يكون الا بالترغيب والوعيد لا يكون الا بالترهيب . والترغيب لا يكون الا بما تشتهيها انفسهم و تلذذها اعينهم والترهيب لا يكون الا بضد ذلك ، ثم خلقهم في داره و اراهم طرقا من اللذات ليستدلوا به على ما وراءهم من اللذات الخالصة التي لا يشوبها الم ، ألا وهي الجنة ، و اراهم طرقا من الآلام ليستدلوا به على ما وراءهم من الآلام الخالصة التي لا يشوبها لذة ، ألا وهي النار ، فمن اجل ذلك ترون نعيم الدنيا مخلوطا بمحنها ، و سرورها ممزوجة بكدرها و غمومها .

و في البحار باب احتجاجات الصادق عليه السلام عن الاحتجاج ، قال الزنديق :

اخبرني عن الله عز وجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين و كان على ذلك قادرا ، قال عليه السلام : لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لان الطاعة اذا ما كانت فعلهم و لم تكن جنة ولا نار ، و لكن خلق خلقه فامرهم بطاعته و نهاهم عن معصيته و احتج عليهم برسله و قطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون و يعصون و يستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصيتهم اياه العقاب .

ان قلت : ان التعظيم والمدح قبيح من دون الاستحقاق ، و اما نفس النعم الاخرية ان اعطاها الله تعالى عباده من دون التعظيم والمدح فلا كما ابتداء تعالى بالنعم قبل استحقاقها في هذه الدار ، و ايضا ما حال من يدخل الجنة بالشفاعة مع ان الاخبار الكثيرة ناطقة بان كثيرا ممن شملتهم الشفاعة مستحقون للنار ، هل هو معظم ممدوح في الجنة ام منعم فقط ، و ما حال من يدخل الجنة بعد لبثه في النار احقابا هل هو كذا ام كذا ، و ايضا نقل العلامة المجلسي رحمه الله في البحار باب النار من كتاب المعاد عن تفسير القمي ذيل آية يوم نقول لجهنم هل امتلات و تقول هل من مزيد ، قال : هو استفهام لانه وعد الله النار ان يملأها فتمتلئ النار ، ثم يقول لها : هل امتلات و تقول هل من مزيد على حد الاستفهام ، اى ليس ففى مزيد ، قال : فتقول الجنة : يارب وعدت النار ان تملأها ، و وعدتني ان تملأني ، فلم لاتملأني و قد ملأت النار ، قال : فيخلق الله يومئذ خلقا يملأ بهم الجنة ، فقال ابو عبد الله عليه السلام : طوبى لهم انهم لم يروا غموم الدنيا و همومها .

قلت : ان الله تعالى اراد ان يكون الانسان على اشرف المقامات و اعلى الدرجات بالاستحقاق من قبل اختيارهم و ذلك لا يمكن الا من طريق التكليف و جعلهم في معرض ذلك كما مر في الحديثين ، و من لا يصل الى شيء من ذلك او يصل الى بعض الدرجات دون بعض بالاستحقاق او بتفضل من الله او بشفاعة ولي من اولياء الله فهو لقاطع من نفسه او من غيره انقطع عن الوصول الى الغاية ، فامكان ان يكون قوم من الآدميين او غيرهم في الآخرة منعمين فقط او مع قسط من الاكرام لا يستلزم ان يترك الله تعالى ما اراده للنوع الانساني و ان حصل ذلك لبعض ، و ان كان مذهب المعتزلة الاالجائي

على ما نقل أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين أنه لا يجوز أن يتبدى الله الخلق في الجنة و يتفضل عليهم بالذات من دون سبق التكليف و تحمل المشاق ، لكن هذا المذهب مردود عندنا للحديث المذكور و لما قلنا و لما هرفى أطفال المؤمنين في المسألة العاشرة و لان الحور و الغلمان و الملائكة في الجنة منعمون فيها من دون سبق تكليف .

قول الشارح : و بعثه - بصيغة الماضي عطف على جعل ، و كذا قوله : علم .
قول المصنف : و المعاوضات و الشكر باطل - المعاوضات مجرور معطوف على الجرح ، و الشكر مبتدئ و باطل خبره ، و تغيير السياق لان الاولين منع لكبرى القياس الذى ذكرناه ذيل قول الشارح : و وجه حسنه اشتماله الخ ، و هى قولهم : و كل ما هو مشتمل على المصلحة حسن بان الكلية ممنوعة لان هذه المصلحة كمصلحة التداوى بعد الجرح عمدا و من جرح عمدا احدا ثم داواه حتى يبرء جرحه فقد فعل قبيحا لان العقلاء يذمون و لان هذه المصلحة عوض عن مشقة التكليف الواردة على العبد و المشتمل على المصلحة العوضية حسن اذا كان برضاء الطرف الآخر وليس كذلك ، و الثالث منع لصغره التى هى قولهم : التكليف مشتمل على المصلحة لان من المحتمل ان يكون التكليف شكر المنعم الدينويقة السابقة على اتيان ما كلف به و الشكر لا يشتمل على مصلحة للمكلف .

قول الشارح : هذه ايرادات على الخ - اعلم ان الخصم اذا اقام دليلا على نقيض مطلوب المستدل من دون تعرض لمقدمات مطلوبة سمي ذلك معارضة بالمثل او بالغير ، و اذا تعرض لابطال احدى مقدماته بعينها او كلها سمي ذلك منعا و نقضا تفصيليا و مناقضة ، و اذا تعرض لابطال دليله باثبات خلل فيه من دون تعيين سمي ذلك نقضا اجماليا ، و على كل منها يطلق الايراد ، و تفاصيل ذلك مذكورة في علم البحث و المناظرة .

قول الشارح : لا يشترط فيه رضاء المكلف - اقول : رضاء المكلف حاصل و شرط المعاوضة موجود لانه ليس مجبورا في العمل ، بل يأتي اختيارا و يستحق

الاجر على ما اتى به ان كان قصده لله مع ان هذا بحسب ما جعله الله تعالى لعباده من الاستحقاق ، و اما بحسب الواقع فالكمل بفضل و رحمته ، و لا بد للعبد من الخوف والرجاء .

قول الشارح : الثالث لم لا يجوز الخ - هذا الايراد نقله الشارح فى المسألة الخامسة من المقصد السادس عن ابي القاسم البلخي المعتزلى مع ذهابه الى ان الثواب فى الآخرة تفضل منه تعالى فقط لا اجر على استحقاق .

قول الشارح : احدهما ان الجرح مضرة الخ - هذا الجواب لا يوافق القول بان المشقة لا بد من اعتبارها فى التكليف كما مر فى اوائل المسألة فى كلام الشارح على ان المشقة حاصلة سواء كان التكليف نفسه شاقا ام كان المشقة فى المكلف به ، فالحق ان يقال فى الفرق : ان المكلف يقبل التكليف و يأتى بالمكلف به اختيارا بخلاف المجروح فانه يرد عليه الجرح من الجرح بلا اختيار منه مع ان الاختيار يهون ثقل التكليف والعمل .

قول الشارح : بخلاف التكليف - فان ما يحصل للعامل المطيع فى الآخرة من المنافع و اللذات لا يقاس بغيره من المنافع فلا يكون فى الواقع عوضا عن مشقة التكليف .

قول الشارح : ان المراضاة تعتبر الخ - قد قلنا ان المراضاة حاصلة ههنا و ان لم يكن فى ذلك معاوضة حقيقة .

قول الشارح : و عن الثالث ان الشكر الخ - حاصله دفع احتمال كون التكليف شكرا لانه لو كان شكرا لزم العبث من جهة المشقة المعتبرة فى التكليف التى ليست معتبرة فى الشكر مع ان ازالتها عن التكليف ممكنة فابقاؤها لغو عبث ، فتأمل .

اقول : التحقيق ان التكليف و هو فعل الله تعالى يمتنع ان يكون شكرا للنعمة ، ولكن موافقة التكليف من العبد شكر لنعمه تعالى و ان كان العبد قاصرا عن اداء حق

شكره بالغاما بلغ ، و ذلك مع كونه شكرا مشتمل على مصلحة هى استحقاق العبد بحسب وعده تعالى لثواب الآخرة .

قول المصنف : المستلزمة - صفة للامور الثلاثة المذكورة ^{لا}للانذارات .

قول الشارح : و تحقيقه ان نقول ان الله الخ - هذا الدليل يشتمل

على مقدمات :

الاولى ان بقاء الانسان فى الدنيا فى الجملة لحصول الكمالات لاشخاصه حسن .
الثانية ان بقاء النوع بحيث يحصل لاشخاصه الكمالات و المدايح النوعية لا يمكن الا بالتعاقد والتعاون فيما يحتاجون اليه من الاعمال والصناعات و بالتجمع الحاصل فى الدنالىم والتربىات لان كل انسان وحده و ان امكن تعيشه بالعسر فى الآجام وشباب الجبال بالاكتفاء بعشب الارض و حشيشها و بعض الصيود و مياه الانهار لكنه لا يحصل له الكمالات الدنيوية والاخرى ولا يصل الى ما خلق لاجله .

الثالثة ان اجتماعهم مع تباين شهواتهم و تغاير امزجتهم و اختلاف قواهم و طلب كل باقتضاء شهوته ما فى يدغيره من الامر المطلوب و دفعه باقتضاء غضبه عما عليه من الامر المرغوب مظنة للتنازع والفساد و مورد للفتن والاختلال ، وذلك ينجبر الى انحلال الجمع و تفرق الشعب و نقض الغرض من التجمع والتعاون .

الرابعة وجوب وضع قوانين و سنن بحسب اختلاف الطبقات و تفاوت الافراد والاصناف من الرجال والنساء والعلماء والجهال والاعنياء والفقراء والصغار والكبار و غير ذلك حتى يراعى العدل فيهم و يتعادلون بها فيما بينهم ، فان اختلاف الخلق من حيث التكوين يقتضى التفاوت بينهم فى التشريع و الا لم يراع العدل ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا و اذا استوا هلكوا ، و انما وضع القوانين والسنن لئلا يقع بينهم بسبب الجرى عليها تنازع ، و ان وقع رجعوا اليها و استقاموا عليها .

الخامسة ان وضعها لابد له من واضع .

ثم الواضع اما انفس الافراد او بعضهم لاعلى التعيين او بعضهم معيناً بلامرجح

اومعه ، والاول يستلزم محذور التنازع والفساد ، والثاني محال لان غير المعين مطلقا لا يقع منه شيء وغير المعين عند الناس لا يجوز العقل اتباعه في قوانينه ، والثالث محال للزوم الترجيح بلا مرجح ولزوم التنازع ايضا ، فتعين الرابع ، والمرجح لا بد ان يكون مرجحا في المقام بان يكون ذلك البعض من كمال القوى وقوة الكمالات بحيث يستحق الانقياد اليه والطاعة له فيما يأمر و ينهى و يضع و يرفع .

ثم ان تعيين هذا البعض و ان له هذا الاستحقاق ان كان من الناس عاد محذور التنازع مع عدم اطلاعهم على سرائر الاشخاص ، فلا بد ان يكون من الله تعالى ، و ذلك انما يكون بمعجزات تدل على ان ذلك البعض بما يأتي به من الاحكام والقوانين من عند الله تعالى .

ان قلت : انا نرى شعوبا و اقواما يُعَيَّنُون شخصا او اشخاصا من عند الله تعالى و يلتزمون طاعته و يقرون باستحقاقه لذلك بالتنازع بينهم ، قلت : اولئك كالانعام بل هم اضل و اولئك هم شر الدواب و اولئك هم الغافلون عن مدارج الكمالات الانسانية لان الانسان الملتفت الى مقامه ، الطالب لكماله ، المستكمل مدارج عرفانه ، الذائق حلاوة قرب الحق و انسه ، الشائق الى لقاءه كيف يمكن ان يرضى باتباع من هو مثله في الحاجة الى الاهتداء بهادٍ يعرف سلوك طريقة الانسانية والوصول الى المبدء الحق الذي يحكم به الفطرة ولقائه ، قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق فمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدي فما لكم كيف تحكمون ، نعم من لا يلتفت الى مقام الانسانية لانغمازه في البهيمية يرضى بذلك طلبا لما له من اللذائذ الحيوانية ولو بالاوهاام ، وبالرضاء لا يقع التنازع مع ان التنازع فيما هم فيه يقع بينهم كثير ابل في الاكثر ، ثم يحصل الهدوء والهدنة بالغلبة المخوفة من بعضهم .

والحاصل ان حسن التكليف ليس بالنظر الى منافع هذه الدنيا فقط ، بل الى منافع الانسان وكمالاته من بدء ظهوره الى الابد بلاامد ، و ذلك لايتأتى الا بتعيين التكليف وبيان الشرائع و اراءة الطريقة ممن له احاطة بشؤون تكوين الانسان وسيره الى بلوغه بغايته و وصوله بآخرفته و خصوصيات ذلك .

قول الشارح : ثم من المعلوم تفاوت الخ - يشير الى ان واضع السنة لا بد له من ان يعمل اعمالا في الناس حتى تستعمل سنته فيما بينهم ، وهذا غير مذكور في المتن .

قول الشارح : احكام شريعة - بكسر همزة احكام .

قول الشارح : ولما كان النبي لا يتفق الخ - هذا اشارة الى ان جعل السنة يجب ان يكون على وجه تبقى بعد جاعلها الى زمان نسخها وتجديدها غيرها ان لم تكن ابدية ، وهذا ايضا غير مذكور في المتن .

قول الشارح : فيحصل لهم من تلقى الاوامر الخ - اي فيحصل لهم من استعمال السنة الالهية تلك الامور الثلاثة ، وحصول تلك في نفوس الاشخاص يوجب من انفسهم ان يقيموا العدل بينهم ويقنع كل منهم بحقوقه .

قول الشارح : عند الاوائل - اي الحكماء قبل الاسلام ، و تبعهم من ظهر منهم بعده .

قول المصنف : وواجب لزجره الخ - يمكن ان يؤتى هذا البرهان بهذه الصورة : التكليف زاجر للعبد عن القبائح وكل ما هو كذاك واجب عليه تعالى لان فعله لطف وتركه اغراء بالقبيح اي تخلية للعبد في سبيل الهلكة وذلك قبيح .

قول الشارح : وانكرت الاشاعة ذلك - لانكارهم الوجوب عليه تعالى مطلقا بناءً على انكارهم الحسن والقبح العقليين .

قول الشارح : وقد ذكر امور الخ - جملة الشروط المذكورة عشرة : اثنان لنفس التكليف ، و اثنان للمكلف به ، وثلاثة للمكلف ، و ثلاثة للمكلف ، ثم ان الاولى عد هذه العشرة مع امور اخرى ذكرها الشارح في نهج الحق وغيره في غيره شروطا للتكليف كما صنع المصنف لان التكليف كما قلنا امر منتزع من الثلاثة فما يشترط للمكلف مثلا من حيث هو مكلف يرجع الى الاشتراط للتكليف ، لكن بعضها شروط انشائه وبعضها شروط تنجزه ، والتفاصيل في محلها .

قول الشارح : احدهما انتفاء المفسدة فيه الخ - هذا باطلا لانه ليس بشرط

اذلا يقبح الامر بشيء مع استلزامه مفسدة ضعيفة في جنب مصلحة الامر ، ولا يقبح النهي عن شيء مع استلزامه مصلحة ضعيفة في جنب مفسدة النهي .

قول الشارح : متقدما على الفعل الخ - اى لا يكون التكليف بشيء في الزمان السابق على الخطاب ولا في زمن الخطاب ، بل في مستقبله بقدر من الزمان حتى يتمكن المكلف من استعلام التكليف وتحصيل مقدمات المكلف به ان كانت له مقدمات في ذلك القدر من الزمان .

قول الشارح : احدهما امكان وجوده - اى امكان وجوده للمكلف ، ولا يكفي امكانه في نفسه .

قول الشارح : قد اشتمل على صفة زائدة الخ - هذا على ان لا يكون المباح تحت التكليف ، وقد مر ذكر الاختلاف فيه في اوائل المسألة .

قول الشارح : وامكان الآلة - المراد بالآلة هو ما اصطلح في اصول الفقه بمقدمة الواجب بل كل مكلف به ، فان مقدمة المكلف به كتفسيه لا بد ان تكون ممكنة للمكلف .

ثم ان سائر الشروط التي لم تذكر هنا هي وجود المكلف وعقله وبلوغه وخطابه بما يفهم والتكليف بما يستحق به الثواب وان لا يكون امرا بما نهى عنه او نهيا عما امر به الا بالنسخ .

ثم ان اللازم على الاشاعرة من انكار الحسن والقبح العقليين انكار اشتراط هذه الامور كلها ، ولكنى لم اجد فيما طالعت الا ذكر انكارهم لبعضها ، وتفصيل الكلام والنقض والابرار في مظانها .

قول الشارح : نحو التكليف السمعية - كالتكليف بالعلم بكثير من مسائل الامامة والمعاد .

قول الشارح : كظن القبلة وغيرها - بمعنى اكتفاء الشارع بتحصيل الظن مكان العلم مع عدم امكانه تسهيلا على المكلف ، لا ان الظن مطلوب في نفسه لانه لا يغني عن الحق شيئا .

قول المصنف : وهو منقطع للاجماع - ذكر المفيد رحمه الله في اوائل المقالات كلاما في فصول في ان اهل الآخرة هل هم مأمورون او غير مأمورين ، وهل هم مكلفون او غير مكلفين ، وهل هم مختارون لافعالهم ام مضطرون ام ملجؤون ، وهل يقع منهم قبيح من الافعال ام لا ، وذكر اختلاف الاقوام فيها .

اقول : ان المستفاد من الآيات و الاخبار ان اهل الجنة مختارون في افعالهم فاعلمون لها بالازادة اعلاها بل ارادتهم كإرادة الله تعالى في عدم الفصل ، ولا يفعلون التبيح لغناء هم عنه . ولا يؤمرون ولا ينهون بما يثقل عليهم ولا تطيب به نفوسهم ، بل هدوا الى ما تطيب و تلتذ به نفوسهم من ذكر ربهم و مناجاته و عبادته و التحيات الحسنة بين انفسهم ، واما اهل النار فليس لهم اختيار في شيء الا التكلم بعض الاحيان باذن الله تعالى ، ولا يمتنعون عن الكذب لقوله تعالى : ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم ، وهذا يدل على انهم لو كانوا مختارين في افعالهم لم يمتنعوا عن غير الكذب من القبائح ، واما قوله تعالى : لا تكون من شجر من زقوم فمائلون منه البطون فشاربون عليه من الحميم فليس هذا الاكل و الشرب على سبيل الاختيار والاشتياق لانهم يعذبون به ولو كان كذلك لامتنعوا منه ، بل يكون بالالجاء بان يفعل ذلك بهم في بطونهم او الاكره بان يحملوا على ذلك قهرا او الاضطرار بان يشتد الم الجوع والعطش فيهم حتى يرضوا بذلك الاكل والشرب و اذ ليس لهم اختيار فلا امر ولا نهى ، وسياتي انشاء الله في المسألة السادسة من المقصد السادس بعض الكلام في ذلك.

قول الشارح : ولا بد من تراخ الخ - هذا اشارة الى السؤال و الحساب و الميزان قبل دخول الجنة والنار ، وان لم يكن ذلك وادخل الله الناس الجنة على تفاضل درجاتهم وادخلهم النار على اختلاف درجاتهم لزم الجأؤهم في ذلك . واما مع الحساب فيتعين عند كل احد مقدار ثوابه او عذابه واصلهما .

قول المصنف : وعلة حسنه عامة - اي عامة لتكليف الناس من اجمع

فيه شرائطه من الكافر والمؤمن، وليس الايمان شرطا لحسنه، فهو ثابت على المؤمن والكافر.

اقول: النزاع بين المثبتين والنافين ليس في تكليف الكافر بالاصول و عقابه عليها لاسيما العقلية منها كاثبات الصانع والنظر فيما ياتي النبي من المعجزات، و ليس ايضا في الفروع العقلية من حيث العقاب الاخرى كلطم الصغير وقتله، بل انما هو في تكليفه بالفروع الشرعية كالحج والصيام بمعنى ان الله تعالى يريد بها منه كما يريد بها من المسلم و انه يعاقب عليها في الآخرة كما يعاقب على الاصول ام لا، لا بمعنى ان على الحاكم ان يجبره على الامثال وعلى المسلمين ان يأمروه بها لان غير الكتابي يقتل في دار الاسلام او يستسلم ان اسلم، والكتابي يفعل به احدهما او يؤخذ منه الجزية، و اما الاعمال فهو يقرر فيها على مذهبه لعموم الزموم بما الزموا به انفسهم، و ما ثبت بالادلة العامة او الخاصة كالزامه بشرائط الذمة و اخذه بالحدود و الديات و القصاص و باداء الخمس من الارض المشتراة من المسلم لا ينافي ذلك، فمن ذلك علم ان المسألة كلامية.

ثم للمثبتين وجوه:

الاول ان رحمة الله تعالى واسعة، و مقتضى ذلك ارادة تعريض كل احد للنجاة و الفوز بالسعادة الدائمة و الدرجات الرفيعة في الآخرة و لذلك كانت دعوته عامة لجميع الخلق، و ان اراد شيئا اراد ما يتوقف عليه، و مما يتوقف عليه التعريض للنجاة التكليف كما مر بيانه في اول المسألة، فالكافر يراد له التكليف اذ يراد له ما يتوقف على التكليف، و اعترض عليه بان التعريض لذلك ليس علة تامة بل هو مقتضى والمانع موجود وهو الكفر، والجواب ان الكفر ليس مانعا بل الاسلام شرط لصحة بعض الاعمال كالعبادات، فالله تعالى يريد الحج مثلا من الكافر بشرط ان يسلم كما يريد الصلاة من المسلم بشرط ان يتطهر لامطلقا، و لا يريد هما حال الكفر والحدث، و نفى المقيد لا يستلزم نفى المطلق، و بيان آخر ان الكافر يعاقب في الآخرة بترك الصلاة والصيام والحج وغيرها، ولا يقبل منه عذر اني لم اكن مسلما لا مكان تحصيل الشرط له.

الثانى الآيات الناطقة بان الانبياء عليهم السلام دعوا المشركين والكافرين الى الفروع كالعبادة والتقوى والسجود والشكر والاحسان وترك الفساد فى الارض والبخس فى الميزان وغيرها كما دعوهم الى الايمان بالاصول .

الثالث الآيات الآمرة او الناهية العامة لجميع الناس كقوله تعالى : والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ، وقوله تعالى : يا ايها الناس اعبدوا ربكم ، وقوله تعالى : يا ايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، وقوله تعالى : يا ايها الناس اذكروا نعمة الله عليكم ، وغير ذلك . و اورد عليه بان هذه الآيات مخصصة بما تدل على اختصاص الحكم بالمسلمين كقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ، وقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا ، وقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ، وغير ذلك . والجواب ان اختصاص الخطاب لا يستلزم اختصاص الحكم الثابت عمومى بالدلالة الاخرى كما خوطب النبى صلى الله عليه وآله فى القرآن بما قد علم عمومى غيره . فعمل اختصاص الخطاب لتشريف المؤمنين و توهين الكافرين او لوجه آخر ، مع ان التخصيص لا يكون الا مع اختلاف الحكم نفيا و اثباتا و وحدة متعلقه فى العام و الخاص و الطائفتان من الآيات ليست كذلك ، فما ثبت خصوصه كالصيام لا يضر بما ثبت عمومى كالحج فكل منهما فى مكانه ، فاذا ثبت عموم التكليف بالحج مثلا للمؤمن والكافر ثبت عموم التكليف بغيره لعدم القول بالتفصيل .

الرابع الآيات الدالة على عذاب الكافر بالخصوص لتركه الفروع والدالة بالعموم على عذاب تارك الفروع كقوله تعالى : ويل للمطففين ، وقوله تعالى : فلا صدق ولا صلى ، وقوله تعالى : قالوا لم نك من المصلين و لم نك نطعم المسكين ، وقوله تعالى : ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا و سيصلون سعيرا ، وقوله تعالى : و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها و قوله تعالى : و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ، وقوله تعالى : والذين يكنزون الذهب و الفضة و لا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم

و تفريع العذاب على مخالفة الفروع يدل على انها مكلف بها و توصيفه بالخلود يدل على ان الكافر داخل تحت التكليف بها لان المؤمن ليس بخالد في العذاب .

الخامس ما دل عليه العقل و هو ان كل واقعة لها حكم واقعي من الحسن والقبح على ما تقرر في المسألة الاولى ، ادر كهما العقل ام لا ، ولا ريب ان ذلك معلوم عند الله تعالى ، وهو تعالى يريد اولا يريد ، ولا مدخلية للفاعل في ذلك اذا اجتمع فيه الشرائط ، نعم على الله تعالى البيان بالشرع او العقل ، فكل احد مع اجتماع الشرائط مطلوب منه فعل الحسن و ترك القبيح كائنا من كان ، والجهل بالنبي او بما اتى به ليس مانعا ، بل عذر للمكلف ان كان عن قصور .

قول الشارح : بيان المقدمة الاولى - اي صغرى قياس اتاه النافون دليلا على مدعاهم ، و هي ان تكليف الكافر ضرر الخ ، و لم يذكر كبراه لظهورها ، و هي كل ضرر لامصلحة فيه لا يكون حسنا ، فلا يكون تكليف الكافر حسنا .

قول الشارح : سوء اختيار الكافر لنفسه - حيث عاند النبي او تساهل في التحقيق عن حاله .

قول المصنف : وهو مفسدة الخ - اكثر الشارحين كالشارح العلامة جعلوا هذا والذي قبله جوابين عن دليلين للخصم ، و هو كما ترى اذ لا فرق بين قوله في تقرير الاول : ان تكليف الكافر ضرر محض و قوله في تقرير الثاني : وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف الا في اللفظ ، و معلوم ان الكبرى في كليهما واحدة ، فالحق ان يكون الجملتان جوابا واحدا عن دليل واحد للخصم ، وتقريره ان الكافر يتضرر من التكليف لانه و ان لم يتحمل مشقته في الدنيا لكنه يعاقب في الآخرة على ترك الامتثال ، وهذا الضرر مفسدة توجهت من قبل التكليف ، و انكم شرطتم حسن التكليف بخلوه عن المفسدة ، والجواب ان هذا الضرر الذي سميتوه بالمفسدة حاصل من سوء اختيار الكافر لامن جهة التكليف ، والمفسدة التي شرطنا خلوا التكليف عنها هي ما يلزم من نفس التكليف .

قول الشارح : الذى يخطر لنا الخ - عدم جزمه رحمه الله لان الكلام لا يستقيم على ان يكون جوابا عن سؤال آخر كما قلنا .

ثم ان النافين لتكليف الكافر استدلوا بوجوه لا بأس بذكرها والجواب عنها :
الاول ان الكافر لو كان مكلفا لصحت منه العبادات ، و التالى باطل بالاجماع
و لان العبادة مشروطة بنية القربة و هى لا تتحقق من الكافر ، والجواب ان الملازمة بين
التكليف و صحة العبادة ممنوعة من الطرفين فان الصبى لاسيما المميز يصح عند اكثر
العبادات و هو غير مكلف ، و البالغ فى وقت الصلاة حال الحدث مكلف بالصلاة و
لا تصح عنه ، فعدم صحة العبادة من الكافر ليس لانه غير مكلف ، بل هو لتفقدان شرط
من شروط الصحة و هو الاسلام كالفاقد للطهارة .

الثانى لو كان الكافر مكلفا بالفروع وجب عليه القضاء ان اسلم ، و التالى باطل
لان الاسلام يجب ما قبله ، والجواب اولا ان ذلك كذلك لكن الشارع رفع عنه ذلك
تسهيلا و ترغيبا و تأليفا ، و ثانيا ان الجباب مطلقا ممنوع .

الثالث لو كان الكافر مكلفا بالفروع لزم تكليف ما لا يطاق او الفاء ما هو معتبر
قطعا لان الشارع لو طلب منه العبادة فى حال الكفر بشرط الاسلام لزم الاول او بلاشرطه
لزم الثانى ، والجواب ان الاسلام شرط و هو ممكن الحصول للكافر .

الرابع استصحاب عدم التكليف حال صغره ، والجواب ان اليقين بعدم تكليفه
فى تلك الحال تقضى بالادلة اليقينية على تكليفه بعد بلوغه .

الخامس قوله صلى الله عليه وآله : طلب العلم فريضة على كل مسلم فان هذا العلم
علم الفروع لان الانسان لا يكون مسلما الا بعد معرفة الاصول ، فاذا كان علم الفروع
فرضا على المسلم لاعلى الكافر فالعمل بالفروع ايضا فرض عليه ، والجواب ان
الوصف لامفهوم له مع انه يمكن ان يكون المراد مطلق العلم و هو فريضة على المسلم
والكافر لان المسلم يطلق على من اقر بالدعوة الظاهرة و ان لم يكن عارفا بالمعارف كلها
و ذكر المسلم بخصوصه لعله لاهتمام شانه .

ثم ان من النافين لتكليف الكافر بعض الاخباريين كالمحدث الكاشانى والامين
الاسترابادى وصاحب الحقائق رحمهم الله على ما حكى فى العناوين لروايات ظاهرها ذلك .

منها ما في تفسير القمي عن احمد بن ادريس عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي جميلة عن ابان بن تغلب قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : يا ابان اترى ان الله عز وجل طلب من المشركين زكاة اموالهم وهم يشركون حيث يقول : وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون ، قلت له : كيف ذلك جعلت فداك فسر لي ، قال : فويل للمشركين الذين اشركوا بالامام الاول وهم بالائمة الآخرين كافرون ، يا ابان انما دعا الله العباد الي الايمان فاذا آمنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرائض .

ومنها ما في الكافي باب معرفة الامام والرد اليه من كتاب انجحة عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن زرارة قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق ؟ فقال : ان الله عز وجل بعث محمدا صلى الله عليه وآله الى الناس اجمعين رسولا وحجة لله على جميع خلقه في ارضه ، فمن آمن بالله وبمحمد رسول الله واتبعه وصدقته فان معرفة الامام منا واجبة عليه ، ومن لم يؤمن بالله وبرسوله ولم يتبعه ولم يصدقته ولم يعرف حقه فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما ، قال : قلت : فما تقول فيمن يؤمن بالله ورسوله ويصدق رسوله في جميع ما انزل الله ، يجب على اولئك حق معرفتكم ؟ قال : نعم ، اليس هؤلاء يعرفون فلانا وقلانا ، قلت : بلى ، قال : اترى ان الله هو الذي اوقع في قلوبهم معرفة هؤلاء ، والله ما اوقع ذلك في قلوبهم الا الشيطان ، لا والله ما اهتم المؤمنين حقا الا الله عز وجل ، فاذا لم يجب معرفة الامام على الكافر لم يجب عليه الفروع بطريق اولي .

اقول : معنى الحديثين ان الكافر لا يلزم بالفرائض ولا بمعرفة الامام قبل ان اجاب الدعوة الى الله عز وجل و الى رسوله لان ذلك ممتنع في حقه ، و ذلك لا يستلزم عدم تكليفه بها اصلا ، وهذا طريق الجمع بينها وبين روايات اخرى مخالفة لها .

منها ما في البحار باب علة خلق العباد وتكليفهم عن علل الشرائع عن الطالقاني عن عبد العزيز بن يحيى الجلودي عن محمد بن زكريا الجوهري عن جعفر بن محمد بن

عمارة عن ابيه قال : سالت الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام فقلت له : لم خلق الله الخلق ، فقال : ان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثا ولم يتركهم سدى ، بل خلقهم لاضهار قدرته وايكلفهم طاعته فيستوجبوا بذلك رضوانه ، وما خلقهم لي جلب منهم متعة ولا ليدفع بهم مضرة ، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم الى نعيم الابد .

ومنها ما هناك عن علل الشرائع عن السناني عن محمد الاسدي عن النخعي عن النوفلي عن علي بن سالم عن ابيه عن ابي بصير ، قال : سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل : وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ، قال : خلقهم ليامرهم بالعبادة ، قال : و سالت عن قوله عز وجل : ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم ، قال خلقهم ليفعلوا ما يستوجبون به رحمته فيرحمهم .

ومنها ما هناك عن العلل عن ابن المتوكل عن السعد آبادي عن البرقي عن الحسن بن فضال عن ثعلبة عن جميل عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال : سالت عن قول الله عز وجل : وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ، قال : خلقهم للعبادة ، قلت : خاصة ام عامة ؟ قال : لا ، بل عامة ، وقال المجلسي رحمه الله ذيل الحديث : لما توهم الراوي ان معنى الآية ان الغرض من الخلق حصول نفس العبادة فيلزم تخلف الغرض في الكفار فلماذا سأل ثانيا ان هذا خاص بالمؤمنين او عام لجميع الخلق فاجاب عليه السلام بانه عام اذا الغرض التكليف بالعبادة وقد حصل من الجميع .

ومنها ما مر ذكره من كلام امير المؤمنين عليه السلام في الاحتجاج : ايها الناس ان الله تبارك وتعالى لما خلق خلقه اراد ان يكونوا على آداب رفيعة الخ .

ومنها رواية ابن ابي عمير في باب الجهاد على ما في العناوين : حكم الله في الاولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء الامن علة او حادث ، ويكون الاولون والآخرين ايضا في منع الحوادث شركاء ، والفرائض عليهم واحدة ، يسال الآخرون عن اداء الفرائض كما يسال عنه الاولون ويحاسبون به كما يحاسبون .

والحاصل ان الله تعالى اراد من كل احد جميع مراتب الدين من الاصول والفروع ان اجتمعت الشرائط ، و لكن الانسان لا يلزم ولا يجوز للمسلمين ان يلزمونه بالمرتبة

اللاحقة مع عدم قبوله للمرتبة السابقة ، بل يلزم بالاول فالاول .

المسألة الثانية عشرة

(في اللطف و ماهيته و احكامه)

قول المصنف : ليحصل الغرض به - اى غرضه تعالى من خلق العباد باللطف اعلم ان الغرض من خلق العباد و تكليفهم واحد ، لكنه طولا بمعنى انه تعالى خلقهم ليكلفهم بطاعته و عبادته ، و كلفهم بها ليجعلهم في معرض الثواب والسعادة الدائمة والرحمة الابدية ، وجعلهم في معرض ذلك ليحصل لهم ذلك بالاستحقاق ، فحصول السعادة الدائمة غاية للخلق بواسطة واحدة ، فيصح جعل كل من هذه الثلاثة غاية للخلق و غاية لما قبله و للذى قبل ما قبله ، ثم انه اذا لم يعبدوه قوم و لم يدخلوا في معرض الثواب لم يبطل الغرض ، و يكون كمن هيا طعاما لقوم و دعاهم لياكلوه ، فحضروا ولم يأكله بعضهم مع تلفه بهم بانحاء اللطف فانه لا ينسب الى السفه و يصح غرضه فان الاكل موقوف على اختيار المدعو ، وكذلك المسألة فان الله تعالى اذا اراح علل المكلفين فيما يحتاجون اليه بالقدرة و الآلات و ارسال الرسل و انزال الكتب و نصب اعلام الهداية والتبنيه على مهالك الفواية والضلالة و امرهم بما يصلح لهم فعله و نهيهما عما يضرهم فعله فمن خالف فقد اتى من قبل نفسه لامن قبله سبحانه .

ثم ان اللطف بهذا المعنى اى فعل ما يحصل به غرضه تعالى سواء كان فعله او فعل غيره بامرهم على ما ياتى تفصيله في كلام المصنف واجب بالاشبهه و اذتياب لان تقض الغرض بترك ماله دخل في حصوله سفه و قبيح ، و اما اللطف بمعنى ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة و ابعد من فعل المعصية فليس بواجب على الله تعالى مطلقا لانه تعالى يقدر ان يلطف بعباده جميعا حتى يكونوا على الطريقة المستقيمة باهلاك ائمة الضلال و تأييد ائمة الهدى ولم يفعل ، نعم يجب منه ما هو مقتضى جوده و رأفته ولم يكن منافيا

لمصلحة النظام الكلى مع قابلية العبد كما مر نظيره في المسألة التاسعة من ان كل مرتبة من الهداية مشروطة بالاستعداد الحاصل من كمال العبد في المرتبة السابقة .

قال المولى المقدس احمد الاردبيلي رحمه الله في حاشيته على شرح القوشجى : لم يثبت بالدليل وجوب كل ما يصدق انه مقرب او مبعد في الجملة بل عدمه ظاهر .

و قال المفيد رحمه الله في أوائل المقالات : القول في اللطف والاصلح ، اقول : ان ما اوجبه اصحاب اللطف من اللطف انما وجب من جهة الجود والكرم لا من حيث ظنوا ان العدل اوجبه وانه لو لم يفعل لكان ظالما ، انتهى .

وانك ترى كثيرا في كتب الكلام والاصول : ان اللطف واجب لان كل لطف واجب فان المراد هو هذا المعنى لا المعنى الاول لان كل لطف لا يحصل الغرض الا به فهو واجب .

ثم انك قد علمت ان الخلق مقدمة للتكليف وهو غايته ، وكذا التكليف مقدمة لتعريض العبد في معرض الثواب والسعادة والرحمة وهو غايته ، و التعريض مقدمة لحصول ذلك في الآخرة بالاستحقاق وهو غايته ، فلا باس بتسمية كل من هذه المراتب مع لوازمه لطفًا للمتأخر عنه وان لم يكن لطفًا لنفسه ، فالتكليف نفسه لطف لحصول غرض وغاية هو ذلك التعريض وليس لطفًا لنفسه .

قول الشارح : ولم يكن له حظ في التمكين - اى يكون المكلف بدونه متمكنا من فعل الطاعة وترك المعصية .

قول الشارح : عن الالة - المراد بها كل ماله مدخلية في تمكين المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية .

قول الشارح : وقد يكون اللطف محصلا الخ - حاصل كلامه ان اللطف على معنيين : المقرب و المحصل ، والمحصل هو الذى يكون المصنف بصدده بيانه و ذكر احكامه ، وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ، وهذا

بخلاف المقرب له حظ في تمكين المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية بل التكليف نفسه من هذا اللطف كما مريبان ذلك آنفا .

قول الشارح : ولولا لم يطع الخ - هذا تنمة الكلام في اللطف المقرب ، و قوله : قد يكون اللطف الى قوله : الاختيار جملة معترضة بينهما ، فلا تغفل ، و معنى الكلام : و لولا اللطف المقرب لم يطع المكلف لاشتغاله بالامور الملهية و غفلته عن خطر امر التكليف و غرضه تعالى منه مع انه متمكن من جهة الاختيار و حصول الالات من ان يطيع اولا يطيع في حال وجود هذا اللطف و حال عدمه اذ قلنا ان هذا اللطف ليس له حظ في تمكين المكلف من الفعل والترك .

قول الشارح : وهذا بخلاف التكليف الخ - حاصل كلامه في الفرق بين اللطف و التكليف ان التكليف اذا تحقق فالعبد يتمكن من ان يطيع اولا يطيع و بدونه لا يتمكن لان مناط الامثال وعدمه هو وجود التكليف سواء كان مع اللطف اولا معه ، واما اللطف فلا يناط به الطاعة و عدمها ، فمن الممكن ان يتمكن العبد منها بدونه لكنه معه يقرب من الامثال كالمثال المذكور في كلام الشارح ، وهذا في اللطف المقرب ، واما اللطف المحصل فقد عرفت ان التكليف يفسد منه .

قول الشارح : انه يحصل غرض المكلف - على صيغة المعلوم من باب التفعيل ، و المكلف على صيغة الفاعل .

قول الشارح : ان وجوه القبح معلومة الخ - ان كان اللطف من فعله تعالى فانتهاء القبح عنه قطعي لانه تعالى لا يفعل القبح ، وان كان من فعل الملتطوف له او غيره من المكلفين فكذلك لان الله تعالى كلفه به وهو لا يكلف بالقبح .

قول الشارح : وليس ذلك استدلالا الخ - جواب سؤال ، هو ان كونكم مكلفين بترك القبح لا يفيد الا عدم علمكم بالقبح فيما هو لطف ، ولا يثبت بذلك العلم بعدم القبح فيه و لا ينتفى احتمال وجود القبح ، فاجاب باننا لم نستدل بعدم العلم بالقبح على العلم بعدم القبح ، بل استدللنا بان تكليفه تعالى شيء يوجب العلم بانه لا قبح فيه .

قول الشارح : والاول باطل الخ - اي كون تكليف الكافر مع وجود اللطف باطل لان هذا اللطف اما لا يؤثر واما يؤثر ، وعلى الاول فليس ما فرض لطفًا بلطف لانه لم يؤثر ولم يحصل الملطوف فيه عنده ، وعلى الثاني فيكون الكافر مؤمنًا لان اثر اللطف هو ذلك .

قول الشارح : ان اللطف ليس معناه الخ - حاصل الجواب اختيار ان تكليف الكافر مع وجود اللطف ، ولكن قولكم : فيكون الكافر مؤمنًا لان اثر اللطف ذلك ممنوع لان اثره لو كان ذلك لكان الجاء لالطفًا .

قول الشارح : ان الاخبار بان المكلف الخ - هذا قياس استثنائي صورته ان اللطف لو كان واجبًا لما فعل الله تعالى ما ينافيه لكنه تعالى فعل ذلك لانه تعالى اخبر ان المطيع سعيد في الآخرة من اهل الجنة والعاصي شقي فيها من اهل النار ، والاول يوجب الرجاء المفرط في المطيع فيغري بالمعاصي ، والثاني يوجب اليأس المفرط في العاصي فلا يأتي بالطاعات .

قول الشارح : لجواز ان يقترب به الخ - و ذلك كالايات التي اوعدها فيها العاصين بالعذاب فان المؤمن اذا قرأها يحصل في نفسه الخشية و يمتنع من الاقدام على المعاصي ، و كذلك نقول في العاصي فان يأسه يجبر بالآيات التي وعدها الله تعالى فيها العفو للعاصين والمغفرة لهم ، و اما الكفار فالجاهل منهم بصدق اخبار الله تعالى لا يفيد الوعد والوعيد شيئًا ، و ان افاده كما اذا اطلع عليها وكان شاكا فالكلام فيه كالكلام في العاصي فان آيات الوعد تجره الى الرجاء و آيات الوعيد تجره الى الخوف فيحصل الاعتدال و هو لطف و مصلحة ، و اما العارف منهم المعاند فليكن ما كان و عليه لعنة الابد .

قول المصنف : دون الذم - في حسن الذم ايضا نظر ، و ذم الباعث غيره على القبيح قياس مع الفارق ان كان عالما بالقبح ، و مع الجهل فحسن الذم ممنوع ايضا ، و ذم ابليس لعنه الله لا يدل على انه حق حسن ، نعم القبيح مذموم في نفسه ، بل اقول : ان اللطف ان كان مقربا فمع منعه لا يقبح الذم ولا التعذيب ايضا ، و اما ان كان محصلا

كاللطف في بعثة الرسول الذي مثل به الشارح فمع منعه يقبح التعذيب والذم .
 قول المصنف : و يزيد اللطف الخ - اقول : نفس اباحة كثرة الافعال لا تخلو
 من لطف لان المكلف معها يكون في سعة من اختياره و يسهل عليه مقدمات الالزاميات .
 قول الشارح : امراض الله تعالى - بكسر همزة امراض .

المسألة الثالثة عشرة

(في الالم و وجه حسنه)

قول الشارح : في هذا الكلام مباحث - اصل عقد هذه المسألة للرد على
 الاشاعة حيث قالوا للعدلية : انكم تقولون بالحسن والقبح العقليين ، فما وجه حسن
 الآلام الواردة من الله تعالى على العباد من الامراض و غيرها مع انه تعالى عالم بكل
 شيء رؤوف بعباده ، فتصدوا البيان وجوه الحسن في ذلك .

قول الشارح : وجب البحث عنها ايضا - في المسألة الآتية .

قول الشارح : و ذهبت الثنوية الخ - لانهم يزعمون ان الآلام امور وجودية
 كلها من مبدء شرير هو الظلام و كل ما يصدر منه قبيح ، والثنوية اصحاب الاثنين الازليين
 النور والظلام ينسبون الخيرات الى النور والشرور الى الظلمة بخلاف المجوس فانهم
 قائلون بحدوث الظلمة مع اشتراكهم معهم في الاسناد الى المبدئين ، والثنوية على
 في الملل والنحل يفرقون الى المانوية والمزدكية والديسانية والمرقيونية والكيونية
 المنشعبة الى الصيامية الذين يمسكون عن اللذات والتناسخية القائلين بتناسخ الارواح
 خلافا لسائر الثنوية ، و لهؤلاء الفرق اختلافات كثيرة مذكورة في محلها .

قول الشارح : الى حسن جميعها الخ - لاعقلا ، بل لان الكل مستند اليه
 تعالى عندهم و كل ما فعله عز وجل حسن ، و هم لا يقولون بوجوب الاعراض على
 الآلام ايضا .

قول الشارح : و ذهبت البكرية - قال ابو الحسن الاشعري فى مقالات الاسلاميين : هم اصحاب بكر بن اخت عبد الواحد بن زيد ، ثم ذكره ذاهبهم واختلفهم مع سائر الفرق .

و قال محمد محبى الدين فى ذيل الكتاب : سماه صاحب الميزان بكر بن زياد الباهلى ، و ذكر عن ابن حبان انه قال عنه : دجال واضع للحديث ، و كان يحدث عن ابن المبارك ، وقال البغدادى : و ظهر خلاف البكرية من بكر بن اخت عبد الواحد ابن زياد ، وخلاف الضرازية من ضرار بن عمرو ، و خلاف الجهمية من جهم بن صفوان ، و كان ظهور جهم و بكر و ضرار فى ايام ظهور واصل بن عطاء فى ضلالته .

و قال الكوثرى فى ذيل التبصير : عبد الواحد بن زيد من اصحاب الحسن البصرى ، زاهد صوفى متروك الحديث ، و ابن اخته بكر من اضل خلق الله بالنظر الى ما يسرده المصنف هنا ، و من الغريب قول ابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث : و هو من احسنهم حالا فى التوقى ، و لعله وجد فى كلامه فى الصورة ما يوافق هواه فخفف اللهجة معه .

قول الشارح : و اهل التناسخ - اصل عقيدة التناسخ نشأ من قوم من الصابئة سموها الحرمانية ، و سرت فى غيرهم حتى الامة الاسلامية ، فان منهم قوما يقال لهم الخرمدينية من اتباع ابي مسلم عبدالرحمان بن مسلم الخراسانى ، و جملة الكلام فى هذه العقيدة ابطال القيامة و انكار الدار الاخرة ، و ليست دار الالهة الدار ، لكن لها ادوارا غير متناهية ، يحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الدور الماضى ، و اما الارواح فباقية بقاء الابد ، تناسخ اى يدخل كل روح بعد خراب قالبها بفصل او بلا فصل فى قالب آخر ، فان كان قبل ذلك خيرا يقتضى ذلك ان يدخل فى قالب حسن من القوالب الانسية او غيرها و يكون بذلك مسرورا مبتهجا منعم ، و هذا جنته ، و ان كان قبل ذلك شريرا يقتضى ذلك ان يدخل فى قالب ردى من كلب او خنزير او بعوضة او حية او غيرها و يكون بذلك معذبا محزون ، و هذا جهنمه ، وهكذا الامر الى ابدال آباد ، و للكلام فى التناسخ ذيل طويل ، و المصنف رحمه الله لم يتعرض فى

مبحث المعاد لإبطاله و كان مناسباً ، و لكنه تعرض له اجمالاً في المسألة العاشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني .

قول الشارح : استحققت الالم عليها - اى استحققت الالم فى هذه الابدان على الذنوب التى فعلت فى الابدان السابقة .

قول الشارح : وهذا قول البكرية - اى علة الحسن هى الاستحقاق لاغير ، لكن لالة التناسخ اذ لم يعهد منهم القول به و ان لم يبعد .

قول الشارح : احدها ان يكون مستحقاً - بالحد او غيره .

قول الشارح : نفع عظيم - دنيوياً كقطع عضو لسلامة البدن ، او اخروياً كالمرض الذى يوجب ارتفاع الدرجة فى الآخرة ، و كذلك دفع الضرر .

قول الشارح : لانا متى - متعلق بقوله : يحسن عند شروطه .

اقول : للالم تقسيمات : بحسب الفاعل فهو اما الله عز وجل او المخلوق المكلف او غير المكلف ، و بحسب المتألم فهو اما مستحق للعوض او غير مستحق له ، و بحسب وقته فهو اما فى هذه الدار او فى الآخرة ، و بحسب كونه سبباً لنفع كالحجامة او لا ، و بحسب وقوع عوضه فهو اما يمكن فى هذه الدار او لا يمكن اعتياضه الا فى الدار الآخرة ، و بحسب الحكم فهو اما حسن او قبيح ، و بحسب وجه الحسن او القبح فهو ما فى كلام المصنف .

قول الشارح : هذا شرط لحسن الالم الخ - اعلم ان وجه الحسن فى القسم الاول والرابع والخامس متقدم على الالم بمعنى ان وقوع شىء يقتضى حسن الايلام بخلاف الوجه الثانى والثالث فان حسن الايلام فيهما لتحصيل شىء هو النفع او دفع الضرر الزائدين على الالم ، و كل منهما يسمى بالالم المبتدئ لتقدمه على وجه حسنه ، والفرق بينهما ان المشتمل على دفع الضرر الزائد على الالم من المتألم مرضى عند كل احد مطلوب لكل عاقل بخلاف المشتمل على النفع و ان كان زائداً ، فلا بد من اشتماله على امر آخر حتى يصير حسناً و هو اللطف .

ان قلت : اذا كانت الزيادة الى حد يرضى به كل احد على ما يأتى اشتراطه

في كلام الشارح في آخر المسألة فلا احتياج في حسنه الى اشتماله على اللطف ، بل نفس ذلك لطف كالتكليف ، وقد روى في الكافي باب شدة ابتلاء المؤمن بالاسناد الى عبد الله بن ابي يعفور قال : شكوت الى ابي عبد الله عليه السلام ما القى من الوجداء - وكان مسقاما - فقال لي : يا عبد الله لو يعلم المؤمن ماله من الاجر في المصائب لتمنى انه قرض بالمقاريض ، قلت : ان لم يشتمل على اللطف لزم العبث في بلائه تعالى اياه كما اشار اليه الشارح رحمه الله لانه تعالى قادر على ان يتفضل عليه من دون ابتلائه بالالم المقتضى للعوض بخلاف الثواب المترتب على التكليف فانه لا يمكن من دون سبق التكليف على ما مر بيانه في المسألة الحادية عشرة ، والحديث كأمثاله مطلق لا يدل على ان الله عز وجل يتفضل بالعوض على المصيبة من دون ان يكون لها وجه اللطف .

ثم اعلم ان المتالم كما مرت الاشارة اليه من قبل قريبا امام مستحق للالم كالسارق المجتمع فيه شرائط قطع اليد واللص المتالم يدفع المهاجم عليه اياه والاقوام الذين اخبر الله تعالى في الكتاب بتعذيبهم على تعذيبهم حدود الله تعالى و غيرهم ممن حسن ايلامهم حدا او تعزيرا او قصاصا او عقوبة او غير ذلك ، و هذا كله يجمعه الوجه الاول والخامس في كلام المصنف ، و اما غير مستحق للالم كالانبياء والاولياء و الاولياء والورعين من العباد والاطفال بل الحيوانات ، و هذا كله يجمعه الوجه الثاني والثالث والرابع في كلامه ، ويسمى هذا بالالم المبتدئ بالمعنى الاعم بمعنى عدم سبق المقتضى لاستحقاقه و ان كان في الوجه الرابع سبق جري العادة عليه .

ثم ان ظاهر كلام الشارح رحمه الله في نهج الحق اشتراط اللطف في الالم المبتدئ بالمعنى الاعم لا في المشتمل على النفع فقط كما هو صريح المصنف هنا . قال رحمه الله في نهج الحق : المطلب التاسع عشر في الاعراض ، ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة و هو المستحق لقوله تعالى : و لقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين ، وقوله : اولايرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ، ولا عوض فيه ، و اما ان يكون على وجه الابتداء ، و انما يحسن فعله من الله تعالى

بشرطين : احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم اولغيره ، و هو نوع من اللطف لانه لو لا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزّه عنه ، الثانى ان يكون فى مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم و الا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبده لان ايلام الحيوان و تعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم و جور ، و هو على الله تعالى محال ، انتهى ، و هذا الذى قال متوجه ، فتدبر .

قول الشارح : الذى يختار المولم - بصيغة المفعول اى المتألم ، و هذا اشارة الى ما قال رحمه الله فى كلامه المنقول آنفا من نهج الحق .

قول الشارح : اختلف الشيخان - من شيوخ الاعتزال ، هما ابو على و ابنه ابو هاشم الجبائيان .

قول الشارح : فلم يشترط هذا الشرط - اى لم يشترط اشتمال الالم المبتدئ على اللطف لئلا يلزم العبث ، بل قال : ان الالم المبتدئ المشتمل على نفع المتألم حسن مالم يلزم منه ظلم ، و ذلك اذا كان النفع الى حد يرضى بالالم فى قبالة ، قال الشهرستاني فى الملل و النحل : اختلف ابو على و ابو هاشم فى فعل الالم للعوض ، فقال ابو على : يجوز ذلك ابتداءً لاجل العوض ، وعليه بنى آلام الاطفال ، و قال ابنه : انما يحسن ذلك بشرط العوض والاعتبار جميعا .

قول الشارح : اكونه ظالما اكونه عبثا - هكذا فى المطبوعة حديثا ، والظاهر لزوم العاطف ، و فى المطبوعة باصبعه ان معطوف باو ، و على كل فمراده اعتبار الامرين .
قول الشارح : لمكلف آخر - لان الصبى ليس مكلفا حتى يكون موردا للطف و فيه انه ممكن لاسيما اذا كان مراهقا ، و فى الحديث مرض الصبى كفارة لوالديه .

قول الشارح : ولهذا يقبح منا الخ - اى كسر يد الفريق ثم تخليصه قبيح من دون مصلحة و تقدمة للكسر فى تخليصه لان هذا وان لم يكن ظلما لان نفع نجاته من الفرقا اكثر من ضره بكسريده لكنه قبيح قطعاً لان ايلامه اياه بكسريده امر عبث لان تخليصه ممكن من دون ذلك ، و كذا المثال الثانى لانه ليس ظلما لتوفية الاجرة

لكن النزع المتعب عبث لامكان اداء مقدار الاجرة احسانا من دون هذا التعب .
قول الشارح : فى كتاب نهاية المرام - ليس هذا الكتاب بالايدي، ولعل
 الجواب لزوم العبث كما ذكرنا تفصيله .

قول الشارح : ان يقع الامراض - بل سائر المصائب .

قول الشارح : لانه الم واصل الخ - حاصل الاستدلال ان المقتضى للعقاب
 موجود وهو الكفر والفسق ، والمانع لا يتصور الا تعجيل العقاب فى الدنيا لان الكافر
 لعله يؤمن والفسق يتوب فاذا يرتفع مقتضى العقاب فيكون التعجيل عبثاً ، لكن هذا
 المانع ليس بمانع على فرض ان يكون فى التعجيل مصلحة لهما او لبعض المكلفين
 كما فى الحدود فانها قسم لحدة القوة الحيوانية فى مرتكب الفواحش و عبرة لغيره
 من الناظرين .

اقول : ايلام الكافرين كان باهلا كه كالام السالفة فهو عقاب قطعاً وشروع فى
 عقابه الذى استحق بكفره ، فالكلام فى غير هذا النوع من الايلام ، و فى الاخبار ما
 يوافق هذا القول .

قول الشارح : ومنع قاضى القضاة الخ - هو القاضى عبد الجبار المعتزلى ،
 ويرد عليه ايضا ان المصيبات الواردة على الكافر والفسق هل توجب عدم عقابهما
 فى الآخرة او تخفيفه ام لا ، فعلى الاول فهى عقابهما او بعضه ، و على الثانى فهى
 ظلم بهما .

قول الشارح : هذا مذهب الشيخين الخ - حاصل كلام الطرفين ان ههنا
 ثلاثة اشياء : الالم اللطفى ، و الطاعة التى يفعلها العبد المتالم الماطوف من جهة
 اللطف ، والثواب على هذه الطاعة ، والمصنف ومن على مذهبه يقولون : ان الثواب
 فى قبال الطاعة ، والالم يبقى مجردا ليس فى قباله شيء ، وهو قبيح لان الالم من دون
 عوض ظلم ، فلا بد ان يكون هنا امر آخر عوضا عن الالم فهو النفع او دفع الضرر ، و
 الآخرون يقولون : ان الالم اللطفى حيث يكون علة للطاعة والطاعة علة للثواب فلا

قبح فيه وان لم يكن معه نفع آخر لان العبد يتحمل هذا الالم لوصول الثواب كما ان الانسان يتحمل مشاق السفر وغيره ليبيع متاعه ليحصل له الربح .

اقول : اللطف ان كان للمتالم بحيث يتالم هو في طريق طاعته التي يثاب عليها فالحق مع الآخرين ، وان كان لغيره وكان تالمه من موجبات طاعة ذلك الغير فالحق مع المصنف .

قول الشارح : لما يؤدي اليه الالم - من اللطف والعبرة .

قول الشارح : هذا مذهب ابي الحسين الخ - ملخص الكلام ان كلا من اللذة والالم يحصل به اللطف الذي يحصل بالآخر فهل يحسن التبادل او يتعين اختيار اللذة ، ابو هاشم على الاول و ابو الحسين على الثاني ، قال الاشعري في المقالات : اختلف المعتزلة في الالم واللذة ، فقال قوم : لن يجوز ان يؤلم الله سبحانه احدا بالالم تقوم اللذة في الصلاح مقامه ، وقال قوم : يجوز ذلك .

اقول : من البديهي قبح اختيار الالم بدلا عن اللذة لو كانا متساويين من جميع الجهات من حيث اللطف والمصلحة ، الا ان يكون في الالم مصلحة اخرى ليست في اللذة وان كانت خفية .

قول الشارح : لاجل لطف الغير - لافرق في اصل المطلب هنا بين ان يكون اللطف للغير او للمتالم ، ثم ان الظاهر ان النزاع بينهما لفظي لان ابا هاشم يفرض الكلام فيما اذا كان الالم مشتملا على منفعة غير كونه لطفا دون اللذة ، و ابا الحسين يفرض الكلام فيما اذا كانت اللذة كالالم مشتملة على تلك المنفعة .

قول الشارح : صار حصول اللطف الخ - اى صار حصول الالم اللطفي سببا لمنفعتين هما اللطف و المنفعة المفروضة في الالم دون اللذة ، فيتخير المكلف ان يفعل الالم بالمكلف فيحصل له اللطف و المنفعة جميعا ، او اللذة فيحصل له اللطف فقط .

المسألة الرابعة عشرة

(فى الاعواض)

قول الشارح : فالنفع جنس الخ - ان المعتزلة عرفوا الثواب بالنفع المستحق مع مدح وتعظيم واجلال ، و العوض بالنفع المستحق الخالى عن ذلك ، و التفضل بالنفع الغير المستحق ، ولكن اختلفوا فى نعيم الجنة على ما حكى الاشعري فى المقالات هل هو ثواب او تفضل ، فتوم قالوا : كل ما فى الجنة ثواب ليس بتفضل وقال آخرون : بل ما فيها تفضل ليس بثواب .

اقول : كل ما اعطى الله تعالى عباده من الوجود وشؤونه فى الدنيا او الآخرة تفضل ، ليس للعباد استحقاق بالحق الاصالى لان له ملك الوجود كله ، فلامعنى لحق لغيره بالاصالة ، بل الله تعالى جعل بلطفه وكرمه لهم حقا و اجرا و جزاء و عوضا فى قبال الطاعات الاختيارية و غيرها من الالام و المصائب كما فيما بين العباد من الاعمال والاجور و غيرها من الحقوق ، و وعد بها و وفى بوعدده ، بل بكرمه اضعاف ما وعده ، بل لا يمكن ان يكون نعيم الجنة كله ثوابا فانه فضل من الله سبحانه و رحمة لان ثواب الطاعات ولو بلغ ما بلغ من الاعداد المتعذر احصاؤها متناه و نعيم الجنة غير متناه .

قال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات ما ملخصه : ان نعيم اهل الجنة على ضربين : تفضل محض وهو ما يتنعم به الاطفال والبله والبهائم فيها اذ ليس ذلك لهم فى الجنة على التكليف ، وما هو تفضل من جهة و ثواب من اخرى وهو تنعم المكلفين ، وانما كان تفضلا لانهم لو منعوها ما كانوا مظلومين اذ ما سلف لله عندهم من نعمه وفضله واحسانه يوجب عليهم اداء شكره و طاعته وترك معصيته ، واما كونه ثوابا فلان اعمالهم اوجبت فى جود الله و كرمه تنعيمهم و اعقبتهم الثواب و اثمرته لهم فصار ثوابا من هذه

الجهة ، و هذا مذهب كثير من اهل العدل من المعتزلة و الشيعة ، و يخالف فيه البصريون من المعتزلة والجهمية ومن اتبعهم من المجبرة .

قول الشارح : وقد سبق بيان وجوب الخ - ذيل كلام المصنف : و لابد في المشتمل على النفع من اللطف .

قول الشارح : لانه يموت قبل الانتفاع به - اى لان الاب يموت قبل الانتفاع بولده .

قول الشارح : و عندى فى هذا الوجه نظر - اى فى ايجاب تقويت المنافع عن العبد استحقاق العوض له ، لكن فى الروايات ما يدل على ان الله عز وجل يعوض المؤمن كرما وجودا عما فاته فى الدنيا من النعم ، منها ما رواه فى الكافى باب فضل فقراء المسلمين عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ان الله جل ثناؤه ليعتذر الى عبده المؤمن المحوج فى الدنيا كما يعتذر الاخ الى اخيه ، فيقول : و عزتى و جلالى ما احوجتك فى الدنيا من هوان كان بك على ، فارفع هذا السجف فانظر الى ما عوضتك من الدنيا ، قال : فيرفع فيقول : ماضرنى ما منعتنى مع ما عوضتنى ، اقول : بل اطلاق الرواية يشمل ما اذا كان تقويت المنافع لمصلحة نفسه .

قول الشارح : ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به الخ - هذا ينافى ما مر من قوله : و لو آلمه و لم يشعر به الخ ، لكن هذا مذهبه و ذاك منظور فيه عنده كما صرح به .

قول الشارح : الرابع امر الله تعالى الخ - امره تعالى بالايلام او اباحته اما يكون بالانسان كالاختناز و بعض المعالجات بالكى و قطع العضو و شرب الادوية المرة و ذبح اسماعيل على نبينا و آله و عليه السلام و غير ذلك فوجوب العوض فى ذلك ظاهر ، و اما يكون بالحيوان كالامثلة التى فى الكتاب و غيرها فالعوض فى ذلك يتصور على ان يكون الحيوان محشورا فى الآخرة كما هو مذهب البعض او يكون باقيا فى الدنيا بعد التالم الى حين ، و كذا الكلام فى الوجه الخامس .

قول الشارح : الخامس تمكين غير العاقل الخ - اعلم ان الممكن (بصيغة

الفاعل) من الاضرار اما الله تعالى و اما الخلق، والممكن (بصيغة المفعول) اما العاقل و اما غير العاقل ، و كذا الممكن عليه اما عاقل و اما غير عاقل ، و هذه ثمانى صور، احكامها مختلفة ، و سيأتى الاشارة الى بعضها فى كلام المصنف ، ثم التمكين اما تكوينى وهذا مورد البحث هنا ، و اما تشريعى و هو راجع الى الوجه الرابع .

قول الشارح : وقال آخرون ان العوض الخ - هذا غير متصور اذا كان فاعل الالم حيوانا لم يكن له شىء يعتنى به، فالعوض حينئذ على الله تعالى او على مالك الحيوان ان كان له مالك و ممكنه من الاضرار .

قول الشارح : ان كان الحيوان ملجأ - الالجاء هو الحمل على الفعل بسلب الارادة، و لعل المراد به هنا اعم منه و من الاضرار كالحيوان الجائع شديدا .

قول الشارح : ينتصف للجماء من القرناء - القرناء تانيث الاقرن و هو الحيوان الذى على راسه قرنان كالتيس ، و الجماء تانيث الاجم و هو بخلافه .

قول الشارح : جرح العجماء جبار - الجرح بالفتح مصدر، و العجماء هى البهيمة سميت بها لعدم تكلمها ، و الاضافة الى الفاعل ، و الجبار على وزن السؤال يفسر بالهدر، و هو مأخوذ من الجبران ، اى ليس جرح البهيمة كجرح الانسان موجبا للجبران بالقصاص على البهيمة ، بل هو منجبر بدونه لعدم تكليفها ، و هذا لا ينافى ايجابه عوضا على الله تعالى او على مالكها .

قول الشارح : و بان العوض لو كان الخ - اى ان العوض لو كان على الله تعالى فى غير صورة الالجاء لما حسن منع البهيمة عن الايلام لان الايلام الذى يعوض الله تعالى عنه حسن والمنع عن الحسن ليس بحسن .

قول الشارح : و هو يصدق بتعويض الخ - اى الانتصاف يصدق بذلك ، و يصدق ايضا بالانتقام بان يحشرهما و يمكن الجماء على ان تفعل بالقرناء بمثل ما فعلت هى بها فى الدنيا ، و لا يبعد ان يكون مرادهم بان العوض على فاعل الالم هذا المعنى .

قول الشارح : و عن الثانى بان المراد انتفاء القصاص - اى الجواب عن

استدلال النافين للعوض مطلقا كما ذكرنا في بيان الحديث الذي استدلوا به ، على ان كون جرح العجماء جبارا لا يدل على ان مطلق اضرارها جبار .

قول الشارح : و عن الثالث بالفرق الخ - اي الجواب عن قياس قاضي القضاة و صورة قياسه ان صانع السيف يعطى السيف لمن يتمكن به عن القتل ، و الله تعالى يعطى قوة الافتراس للسبع الذي يتمكن بها من القتل ، فلو كان عوض ما فعله السبع على الله تعالى لزم ان يكون عوض ما فعله الذي بيده السيف على صانعه ، والجواب ان القياس مع الفارق لان السبع غير عاقل ولا مكلف ولا ممنوع من الافتراس بخلاف من بيده السيف ، و ايضا ان الله تعالى جعل القوة في السبع ليفعل ما يكون به سد جوعه ، و صانع السيف لا يعطى من يبيعه ليقتل من اراده .

قول المصنف : بخلاف الاحراق الخ - هذا اشارة الى بيان فرض ان يكون الممكن عاقلا مكلفا ، اوله ولي سواء كان الممكن عليه عاقلا او غير عاقل ، فالعوض حيثئذ عليه لاعلى الله تبارك و تعالى .

اقول : ليس كل من الملقى والشاهد علة تامة لا يصل الالام ولا قادرا على التعويض بما يرضى به المتألم و يختار معه الالام ، فوجوب العوض عليهما يستلزم اما الظلم بالمتألم او تكليفهما بما لا يطاق . مع ان هذا خلاف ما في الروايات باطلاقها من وعد الاعواض لكل من يصاب من المؤمنين ببليّة ، نعم على الملقى في النار غيره و شاهد الزور و امثالهما حد او دية او قصاص ، لكنه ليس بعوض بالمعنى المبحوث عنه في الكلام لان ذلك ليس في اكثر الموارد نفعا يحصل للمظلوم و يرضى به .

قول المصنف : و الانتصاف عليه تعالى الخ - الانتصاف هو اخذ العوض من الظالم للمظلوم بما يوازي ظلمه به لا ازيد ولا انقص في الدنيا او في الآخرة .
اقول : لما قال المصنف ان عوض الآلام المستندة اليها يجب علينا لاعلى تعالى اشار الى ان الواجب عليه تعالى حيثئذ هو اخذ هذا العوض من الظالم و دفعه الى المظلوم ثم فرع عليه ان تمكين ظالم ليس له في حال الظلم هذا العوض قبيح ليس بجائز لانه تعالى لا يمكنه الانتصاف حيثئذ مع انه واجب عليه تعالى ، و ابو هاشم منع لزوم

كون العوض عند الظالم في حال الظلم ، بل اللازم حصول هذا العوض عنده ولو بعد وقوع الظلم الى آخر عمره فيأخذ الله تعالى منه في الدنيا او الآخرة ويدفعه الى المظلوم و اما ايراد السيد المرتضى رحمه الله تعالى بان التبقية تفضل على الظالم والتفضل عليه ليس بواجب وما ليس بواجب لا يكون مقدمة للانتصاف الواجب فجوابه ان غير الواجب اذا كان مقدمة للواجب صار واجبا بالعرض ، و اما الكعبي فمنع لزوم حصول العوض عند الظالم مطلقا و ذهب الى جواز تمكين الظالم لان الواجب عليه تعالى اعطاء العوض للمظلوم ، فان لم يكن عند الظالم يتفضل عليه من خزائن رحمته ثم يدفعه الى المظلوم و اما ايراد ان التفضل على الظالم ليس بواجب ولا يعلق عليه الواجب فجوابه ان هذا ليس من باب التعليق ، بل يتفضل لئلا يضيع حق المظلوم ، فاذا كان في ارادته تعالى ان يوصل المظلوم بحقه فلا يقبح تمكين الظالم من الظلم و ان لم يكن عنده ما يوازي ظلمه اصلا، هذا و ساقول ما فيه عن قريب .

قول المصنف : فلا يجوز تمكين الظالم الخ - اقول : هذا منقوض بما وقع من الظلم في موارد كثيرة من طغام الناس على الانبياء والاولياء صلوات الله عليهم و اهل الايمان ، فالحق ان التمكين جائز ان اقتضته الحكمة و ان العوض في هذه الصورة ايضا عليه تعالى حسب وعده على مقدار منزلة المظلوم عنده عز وجل لان الظالم كيف يوجد عنده في الآخرة عوض يفي بحق المظلوم و يرضى به لاسيما اذا كان الظالم كافرا او ضالا والمظلوم ممن رضى بالبلاء و صبر عليه في سبيل طاعته و نصرته دينه تعالى . و اما الظالم فيعاقب في الدنيا بما قرر في الفقه من الحدود والتعزيرات وغيرها او في الآخرة بلون من الوان العذاب حسب ظلمه او يشمله العفو من صاحب الحق او وليه ان كان من المؤمنين و لم يظلم عنادا ، و في الآيات و الروايات ما يدل على ذلك ، وهو تعالى ولي التوفيق .

قول الشارح : وقال السيد المرتضى رحمه الله - هو ابو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن ابراهيم بن الامام موسى الكاظم عليه السلام الملقب

بالسيد المرتضى وعلم الهدى ، هذا و اخوه ابو الحسن محمد الملقب بالسيد الرضى
سلام الله عليهما امرهما فى الفضائل والعلوم اشهر من ان يذكر .

قول المصنف : فان كان المظلوم الخ - بل كل من استحق عوضا يعطاه
فى الآخرة كما اطلقه الشارح سواء كان مظلوما ام لا .

و حاصل الكلام هنا ان العوض لمن فى الجنة امادائم بالاستحقاق او منقطع
بالاستحقاق ، وعلى الثانى اما ان يديمه الله عز وجل فضلامنه ابدا اولا ، وعلى الفرض
الاخير فلا بد ان يكون انقطاعه غير متبين له حتى لا يحزن به لان الجنة دار سرور وبهجة
لا يليق بها الحزن والالام .

اقول : ان المعتزلة قاسوا نعيم الجنة بنعيم الدنيا وملاؤا كتبهم من هذه الكلمات
فحكموا باحكام لاتليق بتلك الدار ، والمصنف رحمه الله جرى فى هذه المباحث مجراهم
وقد قال الله تعالى : و لولا فضل الله عليكم و رحمته فى الدنيا والآخرة لمسكم فيما
افضتم فيه عذاب عظيم ، وقال تعالى : قل بفضل الله و برحمته فبذلك فليفرحوا هو خير
مما يجمعون ، فالمناط فى الخلود و ابدية البهجة والسرور والنعمة والحبور هو فضل الله
تعالى و رحمته والافئواب اعمالنا واعواضنا لا يفى بشط من ذلك وان بلغ ما بلغ لامتناع
وفاء المتناهى بغير المتناهى ، فحيث ان الفضل بيده و قد وصفه فى كتابه بالعظم وامر
بتبشير المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا فلا معنى لانقطاع ما يتفضل على عباده فيها
بأى وجه كان .

قول المصنف : وان كان من اهل العقاب الخ - أى و ان كان من له العوض
من اهل العقاب اسقط الله تعالى بدل اعواضه جزءاً من العقاب بحيث لا يظهر له
تخفيف العذاب فلا يحصل له السرور بحصول التخفيف بان يفرق الله تعالى القدر الناقص
الذى اسقطه من عذابه على الاوقات المتعددة ، قال القوشجى : وفى بعض النسخ : بحيث
يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ .

اقول : والحق ذلك وان لم يكن من قلم المصنف اذ لا دليل على وجوب خفاء

تخفيف العذاب على المعذب في الآخرة ، بل العدل يقتضى تبينه له اذ كان مستحقا لذلك ، والآثار دالة على ان ارباب الفضائل من الكفار كالحاتم الطائي يرون في النار فوائد فضائلهم فكيف بمستحقى الاعواض ، بل في ظهور التخفيف عليهم مصالحة هي ظهور عدله تعالى وفضله في عباده فيحصل لهم حسرة وندامة من عدم ايمانهم وطاعتهم .

قول الشارح : علم ان آلامه بعد اسقاط الخ - علم على بناء الفاعل يرجع ضميره الى المعذب المستحق للعوض وكلمة بعد متعلق بعلم توسطت مع مدخولها بين اسم ان وخبرها الذى هو اشد ، وتوضيح كلامه ان اللازم عدم ادراكه الراحة بتخفيف عذابه ، فهو اما يحصل بان يخفف من اول الامر جميع القدر الساقط من عقابه بان استحق لولا التخفيف للعوض مرتبة من العذاب فجعل في مرتبة اخف من ذلك ، فبعد الاسقاط والتخفيف ووقوعه في العذاب اذا علم ان آلامه وعذابه لولا التخفيف كانت اشد مما فيه لا يظهر له انه في راحة لان الراحة انما تظهر و تدرك اذا انتقل من الاشد الى الاخف و لكنه من اول الامر جعل في الاخف ، و هذا الفرض غير مذكور في كلام المصنف .

ولمناسبة لما ذكرنا ، ولكن ادراك الراحة غير السرور بالعلم بالتخفيف ، واما يحصل بان ينقص من عذابه ذلك القدر متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له خفة العذاب من عذاب كان فيه قبل ان تحصل له الخفة ، وذلك اذا كانت الخفة في كل دفعة قليلة جدا . وكذلك عطاء العوض لمن في الجنة متفرقا على الاوقات فانه اذا كان المعطى في كل وقت قليلا غايتها لم يلتفت الى انقطاعه ، و لكن اللازم من مذهبهم عدم تبين الانقطاع فيحزن و عدم تبين الخفة فيفرح ، وذلك لا ينحصر في التفرق على الاوقات كما مر في كلام الشارح ويأتى .

قول الشارح : الاول انه لو كان العوض الخ - حاصل كلام ابى على انه لو كان منقطعافى مانع من ايصاله الى مستحقه في الدنيا بعد وجود المقتضى وهو استحقاقه لذلك وامكان اعطاء المنقطع في الدنيا ولو بتعميره زمانا طويلا مع انا نعلم يقينا ان اكثر الاعواض لا يصل الى مستحقه فيها بل يؤخر الى الدار الآخرة ، والجواب اولاً

ان التأخير ربما يكون لمصلحة هي خلوص العوض عن كدورات الدنيا او غير ذلك ،
و ثانيا ان دليلك لا يثبت وجوب دوام كل عوض و هو مدعائك بل ما يؤخر الى الآخرة ،
و ثالثا ان العوض المنقطع ربما يكون على قدر لا يسهه جميع زمان الدنيا فيؤخر الى
الآخرة ، و رابعا ان العوض لا بد ان يكون مناسبا للالم و رب الم لا يمكن ان يوجد
في الدنيا ما يناسبه من الاعواض ، و خامسا ان الآلام المبتدأة لاسيما ما يصيب المؤمنين
ليست لتوفير الدنيا عليهم بل لان يصيروا موردا لكرامة الله تعالى في الدار الآخرة
كما تنطق بذلك احاديث ، فلا يدل تأخير العوض الى الآخرة على وجوب دوامه .

قول المصنف : ولا يجب اشعار صاحبه الخ - اي ولا يجب اعلام صاحب
العوض بان الله تعالى اوصله الى هذه النعمة والمنفعة التي يلتذ بها في الجنة عوضا عن
ذلك الالم المخصوص او عوضا عن الم من آلامه ، ولا يجب اعلامه بانه تعالى اوصله
الى نعم عوضا عن آلامه ، بل يجوز ان ينسى في الجنة آلامه في الدنيا ولا يشعر بانه
في نعم عوضا عنها .

قول الشارح : بتوفيره عوضا له - فسر الايصال بالتوفير لانه سبب لوفور
النعمة عليه .

قول الشارح : اذ يجب في الثواب الخ - بيانه ان الفرق بين الثواب والعوض
هو اعتبار التعظيم و عدمه ، و فائدة التعظيم فيما يعطاه ثوابا لا تتحقق الا مع علمه بانه
ثواب له ، و ذلك لان التعظيم ينتزع من عمل او عطاء او غير ذلك مع اضافة قصد المعظم
به الى جهة التعظيم في المعظم ، و عنوان التعظيم و ان كان حاصله بهذا القدر من دون
علم المعظم به ، لكن فائدة التعظيم له و ابتهاجه به لا تحصل الا مع علمه بتلك الاضافة ،
و جهة التعظيم فيها نحن فيه ايمان العبد و طاعته ، و اما العوض فهو ما يلتذ و ينتفع
به العبد بالاستحقاق و هذا حاصل له و ان لم يشعر بانه عوض .

قول الشارح : فما يجب ايصاله الى المثاب الخ - المراد بالمثاب معناه
اللغوي اي المعطى ، و كذا الاعواض اي ما يعطى في قبال شيء عمل او امر آخر .
قول الشارح : و حينئذ امكن ان يوفر الخ - اختلف المعترلة في عوض

غير المكلفين من الحيوانات على خمسة اقوال: فقال قوم : ان الله تعالى يعوضها فى المعاد وانها تنعم فى الجنة وتصور فى احسن الصور فيكون نعيمها لا انقطاع له ، و قال قوم يجوز ان يعوضها الله تعالى فى دار الدنيا ويجوز ان يعوضها الله فى الموقف و يجوز ان يكون فى الجنة، وقال جعفر بن حرب والاسكافى : قد يجوز ان تكون الحيات والعقارب وما اشبهها من الهوام و السباع تعوض فى الدنيا او فى الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذابا على الكافرين و الفجار ولا ينالهم من الم جهنم شىء كما لا ينال خزنة جهنم ، وقال قوم : قد نعلم ان لها عوضا ولا ندرى كيف هو، وقال عباد : انها تحشرو تبطل .

و اختلف الذين قالوا بادامة عوضها على مقالتين : فقال قوم : ان الله يكمل عقولهم حتى يعطوا دوام عوضهم لا يؤلم بعضهم بعضا ، و قال قوم : بل تكون على حالها فى الدنيا .

واختلفوا فى الاقتصاص لبعضها من بعض على ثلاثة اقوال : فقال قائلون: يقتص لبعضها من بعض فى الموقف وانه لا يجوز الا ذلك وليس يجوز الاقتصاص و العقوبة بالنار ولا بالتخليد فى العذاب لانهم ليسوا بمكلفين ، و قال قوم : لاقتصاص بينهم ، و قال قوم : ان الله سبحانه يعوض البهيمة لتمكينه البهيمة التى جنت عليها ليكون ذلك عوضا لتمكينه اياها منها ، وهذا قول ابى على الجبائى ، هكذا فى مقالات الاسلاميين للاشعرى .

وقال الرازى فى تفسيره عند قوله تعالى و اذا الوحوش حشرت : قال قتادة : يحشر كل شىء حتى الذباب للقصاص، وقالت المعتزلة : ان الله تعالى يحشر الحيوانات كلها فى ذلك اليوم ليعوضها على آلامها التى وصلت اليها فى الدنيا بالموت و القتل و غير ذلك فاذا عوضت عن تلك الآلام فان شاء الله ان يبقى بعضها فى الجنة اذا كان مستحسنا فعل ، وان شاء ان يفنيه افناه على ما جاء به الخبر، واما اصحابنا فعندهم انه لا يجب على الله شىء بحكم الاستحقاق ولكن الله تعالى يحشر الوحوش كلها فيقتص للجماء من القرناء ثم يقال لها موتى فتموت .

وقال المجلسي رحمه الله في البحار باب محاسبة العباد من كتاب المعاد : واما حشر الحيوانات فقد ذكره المتكلمون من الخاصة و العامة على اختلاف منهم في كيفيته

وقال الطبرسي رحمه الله عند قوله تعالى : واذا الوحوش حشرت : اى جمعت حتى يقتص لبعضها من بعض ويقتص للجما من القرناء و يحشر الله سبحانه الوحوش ليوصل اليها ما تستحقه من الاعواض على الآلام التي نالتها في الدنيا و ينتصف لبعضها من بعض فاذا وصل اليها ما استحقته من الاعواض فمن قال ' ان العوض دائم تبقى منعمة الى الابد ومن قال تستحق العوض منقطعا فقال بعضهم يديمه الله لها تفضلا لا يدخل على المعوض غم بانقطاعه و قال بعضهم : اذا فعل الله بها ما استحقته من الاعواض جعلها ترابا .

اقول : قدم ان اختيار المصنف والشارح ان عوض الآلام بالعاقل وغير العاقل على الله سبحانه الا ان يكون الالم من العاقل المكلف فالعوض عليه و الانتصاف باخذ العوض عليه تعالى ، وقد قلنا : ان الاعواض كلها على الله تعالى بحسب وعده كرما و فضلا لا بالحق الاصالي ، واما تعذيب الظالم في الدنيا والاخرة فلا ينفع المظلوم فلا يكون عوضا عما و رد عليه من الآلام و ان كان شفاء لصدرة شيئا ما ، و اما الاقوال المذكورة فلها شواهد في الاخبار .

منها انه قال في مجمع البيان عند قوله تعالى : وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون : معناه يحشرون الى الله بعد موتهم يوم القيامة كما يحشر العباد فيعوض الله تعالى ما يستحق العوض منها وينتصف لبعضها من بعض ، وفيما رواه عن ابي هريرة انه قال : يحشر الله الخلق يوم القيامة البهائم و الدواب و الطير و كل شيء ، فيبلغ من عدل الله يومئذ ان ياخذ للجما من القرناء ، ثم يقول كوني ترابا ، فلذلك يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا ، وعن ابي ذر قال : بينا انا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ

نطحت عنزان ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : اتدرون فيما انتطحا ، قالوا لا ندري ، قال : لكن الله يدري وسيقضى بينهما .

و منها ما رواه المجلسي رحمه الله سبحانه في البحار باب محاسبة العباد وباب التوبة عن محاسن البرقي : ابي رفعه قال : ان امير المؤمنين عليه السلام صعد المنبر فحمد الله و اثني عليه ، ثم قال : ايها الناس ان الذنوب ثلاثة ، ثم امسك ، فقال له حبة العرنى : يا امير المؤمنين فسرّها لي ، فقال : ما ذكرتها الا وانا اريد ان افسرها ، ولكنه عرض لي بهرحال بيني و بين الكلام ، نعم ، الذنوب ثلاثة : ذنب مغفور و ذنب غير مغفور و ذنب نرجو و نخاف عليه ، قيل : يا امير المؤمنين فبينها لنا ، قال : نعم ، اما الذنب المغفور فعبد عاقبه الله تعالى على ذنبه في الدنيا فله احكم و اكرم ان يعاقب عبده مرتين ، و اما الذي لا يغفر فظلم العباد بعضهم لبعض ، ان الله تبارك و تعالى اذا برز لخلقهم اقسم قسما على نفسه فقال : و عزتي و جلالى لا يجوزنى ظلم ظالم و لو كف بكف و لو مسحة بكف و نطحة ما بين الشاة القرناء الى الشاة الجماء ، فيقتص الله للمعباد بعضهم من بعض حتى لا يبقى لاحد عند احد مظلمة ، ثم يبعثهم الله الى الحساب ، واما الذنب الثالث فذنب ستره الله على عبده و رزقه التوبة فاصبح خاشعا من ذنبه راجيا لربه ، فنحن له كما هو لنفسه ، نرجو له الرحمة و نخاف عليه العقاب .

و منها ما في البحار باب محاسبة العباد عن تفسير العسكري عليه السلام عند ذكر معجزات النبي صلى الله عليه وآله و كلام الذئب مع الراعى ، قال الذئب : و لكن الشقى كل الشقى من يشاهد آيات محمد صلى الله عليه وآله في اخيه على عليه السلام و ما يؤديه عن الله من فضائله ثم هو مع ذلك يخالفه و يظلمه و سوف يقتلونه باطلا و يقتلون ذريته و يسبون حريمهم ، لا جرم ان الله قد جعلنا معاشر الذئاب - انا و نظرائى من المؤمنين - نمزقهم في النيران يوم فصل القضاء و جعل في تعذيبهم شهواتنا و في شدائد آلامهم لذاتنا .

ثم قال المجلسي رحمه الله : اقول : الاخبار الدالة على حشر الحيوانات عموما و خصوصا و كون بعضها مما يكون في الجنة كثيرة سيأتى بعضها في باب الجنة و قدير

بعضها في باب الركب ان يوم القيامة وغيره كقولهم عليهم السلام في مانع الزكاة : تنهشه كل ذات ناب بنا بها و يطؤه كل ذات ظلف بظلفها ، و روى الصدوق في الفقيه باسناده عن السكوني باسناده ان النبي صلى الله عليه وآله ابصر ناقة معقولة و عليها جهازها فقال : اين صاحبها ، مروه فليستعد غدا للخصومة ، و روى فيه ايضا عن الصادق عليه السلام انه قال : اى بعير حج عليه ثلاث سنين يجعل من نعم الجنة ، و روى سبع سنين ، و قد روى عن النبي صلى الله عليه وآله استفرحوا ضحاياكم فانها مطاياكم على الصراط ، و روى ان خيول الغزاة في الدنيا خيولهم في الجنة ، انتهى ، و تلخص من جميع ذلك ان حشر الحيوانات في الجملة ثابت .

قول الشارح : فلا يجب اعادتهم في الآخرة - اى لا يجب اعادة بعض الحيوانات في الآخرة نظرا الى دليل المتكلمين من وجوب الانتصاف والعوض لانهما يمكن حصولهما في الدنيا لها ، و ذلك لا ينافي ثبوت حشر الحيوانات في الجملة نظرا الى الآيات و الاخبار .

قول المصنف : ولا يتعين منفعه - في سائر الشروح : ولا يتعين منافع ، وهذا اصح ، و على اى فالمراد واضح ، و هو ان العوض لا يجب ان يكون منفعة معينة بخلاف الثواب .

اقول : الكلام ههنا في مقامات ثلاثة :

الاول ما حكم العوض اذا كان اسقاطا للعقاب و دفعا للضرر لانفعا كما في عوض الكافر ، فالحق فيه ان الجزء الساقط من عذابه من سنخ عذابه اذ لا يتصور غير ذلك .

الثانى ما الدليل على عدم وجوب كون العوض منفعة معينة ، وهو كما بينه الشارح ان العوض لا يجب ان يشعر صاحبه بانه عوض كما مر و ما كان كذلك لا يجب ان يكون نفعا معيناً .

الثالث ما مناط تعين الثواب ، و ظاهر الشارح هنا والقوشجى انه يجب ان يكون من جنس ما الفه المكلف و احبه من ملاذ الدنيا لانه في الدنيا رغب في تحمل المشاق

بترك المحرمات و اتيان الواجبات رجاء ان يصل في الآخرة الى امثال ما احبه و الفه في الدنيا من الملاذ ، و اليه اشير في قوله سبحانه : كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل و اتوا به متشابها ، ولو اعطى في الآخرة ثوابا غير ما احبه و اشتهاه لكان مغرورا بالوعد مغبونا بالعمل .

اقول : في هذا الكلام وجوه من النظر : الاول ان وجوب العلم بكون شيء في الجنة ثوابا دون العوض لا يستلزم كونه من جنس المألوف في الدنيا ، والثاني ان العوض ايضا ان كان من غير جنس ما الفه اشتهاه لكان المعوض مظلوما لانه صبر على الآلام كما تحمل مشاق التكليف رجاء وصوله الى مألوفه و محبوبه في الآخرة ، و الثالث ان الثواب لو لم يكن من جنس المألوف في الدنيا بل كان الذواشهي منه بمراتب كان اولي ولا يتصور غبن و لا غرور ، والرابع ان ملاذ الجنة و نعيمها لا تقاس بملاذ الدنيا و نعيمها ولا دليل على انها من جنسها ، و الآيات الشاملة على العواكه و الحور و غيرها لا تدل على ازيد من الاشتراك في المفهوم و ان اهل الجنة يلتذون بها و يستهجون منها ، و اما بحسب الحقيقة فلا دليل على الاتحاد فيها ، بل الآيات و الاخبار الكثيرة الناطقة بانتفاء خواص اشياء الدنيا عنها من الكدورات و الكثافات و التبعات و الاحتياج في حدوثها الى مقدمات دالة على اختلافها معها في الحقيقة ، و الخامس ان العقلاء يتحملون المشاق رجاء ما وعدهم الأمر بالتحمل من المنافع و الفوائد مع عدم علمهم بجنسها و كمها و كيفها ان كانوا معتقدين بصدق الواعد و كثرة عطائه و علو كرمه كما اشير اليه بقوله تعالى : فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون .

و قال الطبرسي في مجمع البيان ذيل الآية : و قد ورد في الصحيح عن النبي صلى الله عليه و آله انه قال : ان الله يقول اعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بله ما اطلعكم عليه ، اقرؤوا ان شئتم : فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين ، رواه البخارى و مسلم جميعا ، انتهى ، و اما قوله تعالى : كلما رزقوا الخ فمن المتشابه ، فُسرت بتفسير مختلفة مذكورة في كتبها .

وروى المجلسي رحمه الله في البحار باب الجنة عن تفسير الامام عليه السلام ذيل قوله تعالى : كلما رزقوا الخ : فاسماؤه كاسماء ما في الدنيا من تقاح و سفرجل و رمان و كذا و كذا ، وان كان ما هناك مخالفا لما في الدنيا فانه في غاية الطيب ، وانه لا يستحيل الى ما يستحيل اليه ثمار الدنيا من عذرة و سائر المكروهات من صفراء و سوداء و دم ، بل لا يتولد عن ما كولهم الا العرق الذي يجري من اعراضهم اطيب من رائحة المسك .

ان قلت : روى في البحار باب الجنة عن تفسير القمي رحمه الله ذيل قوله تعالى و زرايى مبثوثة قال : كل شيء خلقه الله في الجنة له مثال في الدنيا الا الزرايى فانه لا يدري ماهي ، قلت : ان المماثلة في الاصطلاح هي الاتحاد في الحقيقة ، واما في العرف فاعم من ذلك ، فالحق ان الموعود ثوابا هو الجنة وهو فوق ما يتمناه الانسان وليس من جنس ما افه في الدنيا وان سمي باسمائه .

قول الشارح : واحتج القاضي الخ - عدم القدرة على الاستيفاء والمطالبة وعدم عرفان المقدار والجنس لا ينافي القدرة على الاسقاط .

قول الشارح : وفي هبته نفع الخ - اشارة الى شرطين لصحة اسقاط الحق : انتفاع المسقط له بالاسقاط وان كان دفع ضرعه والا كان الاسقاط لغوا عبثا ، و امكان انتقال الحق من ذيه اليه والا لم يتحقق الاسقاط بانشاءه .

قول الشارح : اذا علم دينه الخ - بفتح الدال اي حقه وملكه ، وان بالفتح عطف عليه ، و آثر بصيغة الماضي من الايثار اي الاختيار عطف على علم ، فاذا تمت هذه الثلاثة تم مقتضى للاسقاط ، و حاصل كلام الشارح ان المقتضى للاسقاط فيما نحن فيه موجود والمانع الشرعي وكذا العقلي مفقود ، و شرطه متحقق ، فالعوض ان كان على المخلوق صح اسقاطه .

اقول : الآيات والاختبار الكثيرة دالة على حسن العفو والصفح عن الظالم والترغيب عليه لاسيما اذا كان مؤمناً قريباً ، بل في الاحاديث ما يدل على ان الله تعالى يدعو عباده يوم القيامة الى التارك والتعافي و يعدهم على ذلك بالفضل والانعام ،

فالاسقاط حسن شرعا و عقلا و كل ما هو حسن صحيح اذا جمع الشروط ، و يحتمل ان يكون مراد المصنف : انه لا يصح ان يسقط الله سبحانه العوض عن الظالم من دون الرضا ممن له العوض اى المظلوم لان الانتصاف واجب .

قول الشارح : لانتفاء الضرر عنه - اى عن صاحب الحق فى اختيار هذا الاحسان وهذا تعليل للايثار ، و هو غير تام لان الانسان ربما يؤثر الاحسان بهذا الوجه او بغيره و ان كان فيه ضرره ، فالاحسان باسقاط الحق او بغيره معقول صحيح و ان كان فيه ضرره فلا يشترط بانتفاء الضرر ، نعم يشترط بانتفاء الضرر اذا كان معه منع شرعى كما عند السفه ، و يمكن ارجاع الضمير المجرور الى من عليه العوض ، فالكلام اشارة الى شرط آخر لصحة الاسقاط و هو ان لا يكون ضررا عليه ، بل يكون احسانا اليه .

قول الشارح : و على هذا لو كان العوض الخ - اى لو كان العوض حقا لمظلوم على ظالم امكن المظلوم ان يجعله هبة مستحقة لغير الظالم من العباد كما امكنه ان يجعله هبة للظالم نفسه .

قول الشارح : فلا يصح نقله الخ - اى فلا يصح نقله الى الغير لانه لا يستحق المدح على ما عمله صاحب الثواب ، بل مدح احد و تعظيمه على عمل الغير قبيح ، وقد مر ان الثواب لا بد من اشماله على المدح والتعظيم .

قول الشارح : كانه لم يفعل - اى كانه تعالى لم يفعل الا لم بمن يعطيه العوض فينتفى عنوان الظلم .

قول الشارح : ولا يخرج ما فعلناه الخ - اى لا يجب ان يخرج ما فعلناه عن كونه ظلما ، بل الواجب اداء الحق سواء بقى عنوان الظلم ام لا ، و لذلك يجب علينا التوبة ايضا .

المسألة الخامسة عشره

(فى الآجال)

قول المصنف : واجل الحيوان الوقت الخ - يطلق الاجل على مدة الشئ

كقوله تعالى: فلما قضى موسى الاجل ، وعلى نهاية مدة الشئ كقوله تعالى : فاذا جاء اجلهم ، والمبحوث عنه هنا المعنى الثانى للحيوان .

ثم انه انما قال : الوقت الذى علم الله تعالى الخ ، و لم يقل الوقت الذى تبطل حياته فيه الاشارة الى ان لكل حادث كالاجل و غيره صورة علمية عند الله تعالى ، و واقعة فى الوجود ، و هما متوافقتان دائما لان الواقع لا يتخلف عما علمه تعالى و ان لم يكن العلم مؤثرا تاما فى ذلك ، و صورة تقديرية عند عمال الملكوت باذنه تعالى و اعلامه ، والواقع قد يتخلف عن هذه لان الله تعالى يمحو ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب و من هذا ينشأ كون الاجل اجلين : احدهما ما عند الله تعالى والثانى ما فى لوح التقدير ، قال الله تعالى : هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا و اجل مسمى عنده ثم اتمتمون ، فما عند الله هو الواقع بتأ سبابه الكاملة ، و ما قضاه فى لوح التقدير قد تتم اسبابه فىوافق ذلك او لا تتم فيتخلف ، و هو تعالى مع علمه بذلك ازلا لسر سلطان الربوبية لا يطلعهم على ان اسباب هذا المقضى تتم اولا ، فرب مقدر فى اللوح لا تتم اسبابه وهو تعالى يعلم وهم لا يعلمونه فيمحي فليقع ، و يقال عند ذاك : بدا لله سبحانه ، فالاجل لكل نفس بحسب ما فى علم الله والواقع ليس الا واحدا وتعددده باعتبار ما قلنا ، هكذا يستفاد من كلمات اهل بيت النبوة سلام الله عليهم ، و اما المخالفون فقد تحيروا فى امر البداء وتفسير الاجل وتعيين الاجلين ، فمالوا زبرهم و تفاسيرهم مما لا يسمن ولا يغنى من جوع و من الطعن علينا فى مذهب البداء ، و هو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ، و قد اوردنا الكلام فى البداء فى التذييل لتوحيد الصدوق ، فحاصل مراد المصنف ان الاجل واحد و ليس هو الوقت المقدر المعلوم المضروب عند عمال الملكوت لانه قد يتغير بل الذى فى علمه تعالى ، و ان اطلق عليه الاجل ايضا .

قول الشارح : و جاز ان يكون موت الخ - و ايضا الموت الم فينبغى البحث

عن وجه حسنه ، وهو كونه من مقدمات الوصول الى الغاية القصوى الانسانية .

قول الشارح : ونعنى بالوقت الخ - اعلم ان الوقت هو الزمان ، لكن

الزمان يؤخذ لا بشرط بمعنى عدم اعتبار اضافته الى حادث او لا اضافته اليه ، و اما

الوقت فيؤخذ باعتبار الاضافة الى حادث ، فيقال : وقت الصلاة وقت طلوع الشمس ، ثم الحادث اما حادث في الزمان باق في امتداده كالصلاة ووجود زيد و الحركة من نقطة الى نقطة واما حادث في الآن وطرف الزمان كطلوع الشمس ووصول المتحرك الى نقطة المنتهى ، والوقت يطلق على ظرف القسمين ، فالوقت اعم من الزمان لانه يطلق على الزمان المنقسم وعلى الآن الذى هو طرف الزمان ولا ينقسم ، و مراد الشارح بالحادث ظرف القسم الاول من الحادثات ، و مراده بما يقدر تقدير الحادث ظرف القسم الثانى من الحادثات اى الحادثات فى الآن ، و معنى قوله : يقدر تقدير الحادث اى يقال للحادث فى الآن : الموجود الزمانى بمعنى انه ليس بخارج عن الزمان كالمجردات وان لم يكن موجودا فى الزمان بل فى طرفه ، والمثالان فى كلامه من القسم الثانى اى الواقع فى الآن .

قول الشارح : فاجل الحيوان هو الوقت الخ - اى هو الآن الذى علم الله تعالى ذلك فيه .

قول الشارح : واجل الدين هو الوقت الخ - اى هو الزمان الذى جعله محلا لادائه فان اداء الدين وان كان بالدقة العقلية يقع فى الآن ، لكن الغريمين يضربان له زمانا كيوم كذا وليلة كذا .

قول المصنف : و المقتول يجوز الخ - اى اولا القتل ، و ذلك لان القتل اخص من الموت ، لانه يقع بالقتل وبغيره ، وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم ولا ثبوته فهو على امكانه يكون باقيا .

قول الشارح : من المعلوم منه - كلمة من موصولة ،

قول الشارح : له اجلان - قد علمت آتفا ان الاجل فى علمه سبحانه و فى الواقع واحد سواء تحقق بالقتل ام بغيره و تعدده انما هو باعتبار البداء .

قول الشارح : بل تقديرى - اى ما كان يعيش اليه اجل للمقتول على تقدير ان لا يقتل وان لا يموت بسبب آخر ، بل يبقى الى حين ، واما ان قتل او مات بسبب آخر مكان القتل فهو اجله ليس له اجل آخر .

قول الشارح : و لما وجب القود الخ - اى ولما وجب القصاص على القاتل لانه لم يفوت حياة المقتول ، اقول : هذا الاستدلال لو تم و ليس كذلك فانما ينهض - لابطال مذهب الموجبين لموته .

قول الشارح : ما تقدم - فى المسألة الرابعة عشرة فى العلم من مباحث الكيف وفى المسألة الخامسة من هذا الفصل من قوله : والعلم تابع .

قول الشارح : من ان العلم لا يؤثر فى المعلوم - اى لا يكون علة تامة لموت المقتول حين القتل حتى يجب موته بالعلم ولولم يقتل لان العلم تابع اى له مطابقة للمعلوم ، واعترض على هذا الجواب بان الخصم تسلم ان العلم ليس موجبا لموته لو لم يقتل بل له موجب آخر مكان القتل ان مات ، لكن الموت بسبب آخر مكان القتل واجب لئلا يلزم خلاف ما علمه تعالى كما لو علم تعالى ان فلانا يزنى فى ساعة كذا و مكان كذا فالزنا واجب باسبابه لا بالعلم ، وما نحن فيه كذلك فانه تعالى علم موته فى وقت كذا فان لم يقع بالقتل فرضا وجب ان يقع بسبب آخر ، فهذا الجواب يتفعمكم فى ابطال الجبر ولا يتفعمكم هنا ، والجواب ان معلومه تعالى فيما نحن فيه انه يموت بالقتل و قدمات به لا الموت مطلقا ، واما الموت مطلقا فكما انه ممكن ان يقع وقت القتل لولا القتل و ان لا يقع امكن ان يكون معلوما له تعالى وقت القتل لولاه وان لا يكون معلوما له تعالى وقته لولاه بل يكون معلوما له تعالى فى وقت آخر ، فصحيح الاستدلال ان المقتول لو لم يمت بالقتل لزم خلاف معلوم الله تعالى ، لانه لو لم يمت و او بغير القتل لزم ذلك ادلا سبيل لنا الى علمه تعالى ، بل كلما وقع امر نحكم بعد الوقوع انه كان فى علمه سبحانه كذلك .

قول الشارح : فبذبحه فوت الخ - فيكون عوضه على الذابح مساويا لما فوته عليه فليس محسنا اليه .

قول الشارح : اما الاول فليس بلطف الخ - ليس البحث فى الاجل بهذا المعنى ، مع انه لطف بمعنى المحصل للغرض ، وتقدم ذكر المعنيين للطف فى اول المسألة الثانية عشرة .

المسألة السادسة عشرة

(فى الارزاق)

قول المصنف : والرزق ما صح الخ . اقول : الرزق تكوينى وهو ما ينتفع به المخلوق فى بقاءه ، وتشريعى وهو ما فسرهُ المصنف ، فان الحيوان كالقارة والهرّة والغراب ينتفع بما فى مزارع الناس و بيوتهم و بساتينهم و لهم منعها مع انه رزق لها بلا شبهة و ذلك لان الحيوان ليس له تشريع ، و كذا ما ينتفع به الغاصب بالغصب والسارق بالسرقة وامثالهما بوجد محرم فهو رزق له مع قطع النظر عن التشريع و التكليف وليس رزقا لهم نظرا اليه من حيث انهم ممنوعون عن الانتفاع به شرعا ، والى التكوينى اشير فى قوله تعالى : وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها ، ولو فرض ان انسانا لا ينتفع فى عمره الا بالحرام لم يخرج عما على الله سبحانه رزقه، والى التشريعى اشير بقوله تعالى : وانفقوا مما رزقناكم ، فالنزاع بين الاشاعرة والمعتزلة يمكن ان يرجع الى اللفظ .

ثم البحث عن الرزق لانه فعل الله عز وجل وهذا الفصل منعقد لذلك ، ولانه لطف بمعنى المحصل لغرضه تعالى .

قول الشارح : الرزق عند المجبرة الخ - ليس الرزق منحصر فيما اكل كما يأتى التصريح به فى كلامه ، ولا المجبرة حصروه فيه فقوله مثال ، نعم بعض الاشاعرة على ما نقل القوشجى والمجلسى رحمه الله فى البحار باب الارزاق عن البهائى رحمه الله خص الرزق بما تربى به الحيوان من الاغذية والاشربه ، لكنه ليس بشيء .

قول الشارح : لان للمالك منعها منه - اى لمالك الطعام سواء كان مالك البهيمة ايضا ام لا و سواء كانت مما يملك ام لا .

قول الشارح : والغاصب اذا استهلك الخ - مناط كون الشئ رزقا تكوينيا

هو الاستهلاك والانتفاع بالفعل ، و مناط كونه تشريعيا امكان الانتفاع به بالتصرف الجائز شرعا ، والامثلة المنقولة من المعتزلة يظهر حالها من المناطين .

قول الشارح : و ليس الرزق هو الملك الخ - بل بينهما عموم من وجه ، و هذا رد على ما ذهب اليه المعتزلة على ما نقل الاشعري في المقالات من انهم زعموا ان الله سبحانه انما رزق الخلق ما ملكه اياهم ، و مفاد هذا الكلام ان كل رزق ملك ، والحق هو العموم من وجه بينه و بين الرزق التكويني ، و اما التشريعي فكل ملك رزق لا العكس .

قول الشارح : فحينئذ الارزاق كلها الخ - اى فاذا كان التكوين والتشريع بيد تعالى فالارزاق كلها من قبله تعالى .

قول المصنف : والسعى فى تحصيله الخ - يمكن فرض كراهته ايضا كما اذا منع عن مندوب كحضور الجماعة و السعى فى حوائج الاخوان مع عدم الحاجة .
قول الشارح : قد يجب مع الحاجة الخ - اتى بتد لافادة التمثيل ، لا ان الحاجة مناط الوجوب و طلب التوسعة مناط الاستحباب والقناعة مناط الاباحة و منع السعى عن الواجب مناط الحرمة .

المسألة السابعة عشرة

(فى الاسعار)

قول المصنف : اعتبار العادة - اى عادة الناس فى قيمة المتاع او عادة المتاع من حيث القيمة .

قول المصنف : و اتحاد الوقت - ان من المتاع ماله وقت بحسب رغبة الناس اليه كالثلج والفحم او بحسب حصوله كالفواكه ، و منه ما ليس له وقت خاص كالكثير

اثاث البيوت والمعدنيات والحيوانات فماله وقت لابد من اعتبار اتحاد الوقت بحسبه كالعام الماضى و هذا العام مثلا .

قول المصنف : و المكان - اتحاد المكان ظاهر ، و هو البلد او ما فى حكمه سواء كان مكان المتاع او متجره .

قول المصنف : والينا ايضا - خلافا للشاعرة فانهم انما يسندون كل سعر اليه تعالى بناءً على مذهبهم من استناد كل حادث اليه .

اقول: ان الاخبار الدالة على ان السعر انما هو الى الله عز وجل و انه تعالى و كل بالسعر ملكا لاتدل على مذهب الشاعرة لان سياقها سياق سائر الكلمات الصادرة عن بيت الوحي من استناد الاشياء كلها اليه تعالى ، فلا ينافى ذلك وجود الاسباب الوسطية و استناد بعض الامور الى غيره .

قول الشارح : بان يحمل السلطان الخ - التسعير وهو حمل الحاكم او ظالم احدا على ان يبيع او يشتري متاعا بغير ما يرضاه حرام لاند تصرف فى حق الغير من دون رضاه ، والاخبار دالة عليه ، منها ما رواه الصدوق فى التوحيد باب الاسعار عن احمد بن زياد بن جعفر الهمداني رضى الله عنه عن على بن ابراهيم بن هاشم عن ايوب عن غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ايوب عن جده عليهم السلام قال : مر رسول الله صلى الله عليه و آله بالاحتكرين فامر بحكرتهم ان تخرج الى بطون الاسواق و حيث تنزل الابصار اليها ، فقليل يا رسول الله صلى الله عليه و آله : لو قوم عليهم ، فغضب عليه السلام حتى عرف الغضب فى وجهه ، و قال : انا اقوم عليهم؟! انما السعر الى الله عز وجل ، يرفعه اذا شاء و يخفضه اذا شاء ، و قيل لرسول الله صلى الله عليه و آله : لو سعت الناسرا فان الاسعار تزيد و تنقص ، فقال عليه السلام: ما كنت لالقي الله عز وجل ببدعة لم يحدث لي فيها شيئا ، فدعوا عباد الله يا كل بعضهم من بعض .

لّة
المسألة الثامنة عشرة

(في الاصلح)

قول المصنف : والاصلح قد يجب الخ - اعلم ان الله سبحانه لا يبخل في ساحة قدسه فما كان مورداً لفيض اياه ، فما لكل موجود من فيضه فهو الاصلح له ، و رعاية الاصلحية للموجود ذي الاختيار تكون بالتكوين والتشريع معا ، والممنوع انما منع لقصوره تكويناً او تقصيره اختياراً ، و لكن رعاية ذلك لا تكون بحسب مصالح الدنيا فقط ولا بحسب مصالح الشخص كما يظهر من بعض الكلمات ، بل الله تعالى يراعي مصالح عباده في الدنيا والآخرة معا برحمته الواسعة على جميع الخلق ، فرب شيء لا يكون مصلحة لشخص في دنياه بل في آخرته ، او لنفسه بل لنوعه او لشخص آخر مع رعاية حقه و تدارك ما فات عليه .

ثم ان الاجماع منعقد من الامامية و اخبارهم دالة على ان الله تعالى لا يفعل بعباده الا الاصلح لهم ، قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : ان الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين الا اصلح الاشياء لهم في دينهم و دنياهم ، وانه لا يدرهم صلاحاً ولا نقماً : و ان من اغناه فقد فعل به الاصلح في التدبير و كذلك من افقره و من اصحه و من امرضه فالقول فيه كذلك .

قول الشارح : ليس بواجب على الله تعالى - هذا مذهب الاشاعرة ايضا لكن على مبناهم ، والشيخان من المعتزلة .

قول الشارح : في حال دون حال - اي حال وجود الداعي وانتفاء الصارف ، لاحال تحقق الصارف كعدم شرط او قابلية او وجود مفسدة له او لغيره ، فالاصلح واجب ان امكن وقوعاً لان امكن ذاتاً ، ولا يبعد ان ينصرف اطلاق قول البلخي الي ما ذهب اليه ابو الحسين ، ولم يذكر قيده لوضوحه ،

قول الشارح : في الزائد على ذلك القدر - اى على ذلك القدر من المال
لزيد في المثال المذكور آنفا .

قول الشارح : فان وجب ايجاده الخ - اى ايجاد ذلك الزائد لزوم وجوب
ايجاد ما لانهاية له من الزوائد لانا نفرض انتقاء المفسدة و ثبوت المصلحة في كل زائد
بعد زائد ولو في مورد واحد و وجود ما لانهاية له ممتنع .

والجواب اجمالا ان غير المتناهي الممتنع وجوده في الخارج لا يتصور فيه الاصلح
و غير الاصلح حتى يقال واجب ذلك فيه ام لا فالكلام في الممكن ، و اما تفصيلا فان
كل ممكن بالنظر الى نفسه من حيث هو هو صالح له الوجود ، و اما بالنظر الى غيره
فقد يكون وجوده اصلح من عدمه و قد يكون عدمه اصلح من وجوده ، و اختيار
الاصلاح من الطرفين واجب من القادر المختار الحكيم الغني العالم وترك الاصلح قبيح ،
ثم ان نوعا من الاصلح وان لم ينته الى حدٍ نقول بوجوب ايجاده ولا يلزم منه محال
لان ايجاد افراد غير متناهية على سبيل التعاقب واقعا في زمن غير متناه كنعم الجنة التي
لا تنقطع لاهلها ابدا ليس ممتنعا ، بل الممتنع حصول غير المتناهي من الافراد مجتمعة ،
وهذا غير لازم ، فالحق ان الاصلح واجب و ان كان كذلك .

ثم ان الاصلح كما قلنا لا يراعى بحسب امكانه الذاتي ولا بحسب مصالح الدنيا
فقط ولا بحسب اشخاص العباد ولا بحسب ما نراه مصلحة ، ثم ان الدعاء لا ينافي وجوب
الاصلاح وليس سؤالا منه تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه تعالى ، بل هو بشرائطه
اصلح للعباد من تركه .

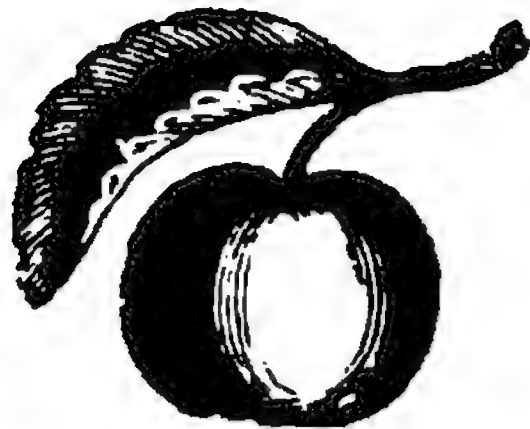
قول الشارح : وقال ابو الحسين الخ - توضيح كلام ابي الحسين ان ذلك القدر
من المال لزيد في المثال المذكور ان كان في الزائد عليه الى غير النهاية مفسدة
فوجوب ذلك القدر و قبح الزائد معلوم ، و ان لم يكن في ذلك الزائد مفسدة فوجوب
اصل ذلك القدر غير معلوم و على هذا فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر و قد لا يفعله لان
الداعي حاصل لفعل ذلك القدر وذلك الزائد معا لان المفروض انتقاء المفسدة فيه فيجب
من هذه الجهة ، وان فعلهما معا شاق على الله تعالى لان ايجاد غير المتناهي شاق والمشقة

تجرى مجرى الصارف فيقبح من هذه الجهة ، فيصير ارادة الفاعل مترددة بين الجهتين
اي الداعى الى فعل غير المتناهي والصارف عنه فلا يمكن الحكم بوجوب الفعل ولا
وجوب الترك .

اقول : لا يخفى ما فى هذا الكلام من الخبط والشناعة لان التردد بين فعل
غير المتناهي و تركه لا يستقيم دليلا على نفي وجوب اصل ذلك القدر المتناهي حتى
يقال فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر و قد لا يفعله ، و ثانيا ان المشقة لا تنصور فى حقه
تعالى بل الممتنع لا يقبل الوجود والممكنات جميعا على الاستواء فى جنب قدرته مع
ان الممتنع لا يوصف بالشاق ، و ثالثا ان الداعى الى الممتنع غير معقول ، و رابعا
كيف يمكن تصور التردد بين فعل الممتنع و تركه مع انه تعالى منزّه عن التردد
فى ارادته ، فالحق فى الجواب ما بيناه ، ثم ان مثاله غير مناسب للمقام لانه كائنا ما كان
متناه و كلامنا فى الزائد الى غير النهاية مع ان المشقة بنفسها لا تجرى مجرى الصارف
لان الفاعل ان رأى المصلحة فى الفعل يتحمل مشقته و الا فلا .

قول الشارح : فبحصوله الخ - اي فتجويز العدم بحصول الداعى فيما الخ ،
و هذا من ذاك فان الفعل المنتفى بالاستحالة كيف يتصور فيه حصول الداعى مع علم الفاعل
بها و كذا تجويز العدم فيه غير معقول .

قول الشارح : وللنفاة وجوه اخر - ذكرها القوشجى فى شرحه فراجع ،
و بما ذكرنا يظهر الجواب عنها .



المقصد الرابع فى النبوة

المسألة الاولى (في حسن البعثة)

قول المصنف: والبعثة حسنة الخ - اعلم ان الفطرة كما تشاهد الاله ووحدته على مامر بيانه في مسألة اثبات الصانع و توحيده تطالب العقل والهداية من ربه الى ما في العالم من الحقائق والمعارف ، و تطالب ايضا بعد ما يرى الانسان لنفسه الاختيار في حركاته وسكناته ان يبين له ربه ما يصلحه ويوجب سعادته وما يفسده ويوجب شقاوته بعدما علم من نفسه عدم الاهتداء الى ذلك وحيرته في المراحل ، والى هذا اشير في الحديث: ان الله سبحانه بعث الانبياء الى الناس ليعقلوا منه فان هذه الغاية من بعثة الانبياء مطالبة الفطرة ، فالفطرة تنقبض و تحزن لو لم تر ما تطلبه من ربه حاضراً ميسور الوصول ، وتفرح وتنبسط اذا رأتة كذلك ، والله تعالى لم يرد ذلك ولم يرض به لان الفطرة ذات منزلة عنده سبحانه اذ هي من حقيقة التوحيد على ما بينه اصحاب الوحي سلام الله عليهم، فلذلك اكثروا التذكرة بان الارض لا تخلو من الحجة واول من وجد في الدنيا حجة الله وآخر من فقد منها حجة الله ، فالفطرة ناطقة وبحقيقتها السليمة شاهدة على ان من احسن الواجب عليه تعالى ان يكلم عباده ويبين لهم طريق الوصول الى بابه والتقرب بجنابه وان لا ينزركهم سدى حيارى متخالفين لم يكن لهم ركن التوحيد والوحدة يلتجئون اليه وقد خلقهم لعبادته وذلك للوصول الى رحمته .

ثم ان بعضا من النفوس قابل لان ينزل عليه من الله تعالى ما ينزل من دون وساطة انسان آخر سواء كان جامعا لشرائط التبليغ الى بعض الناس او كلهم او لم يكن وبعضا منها غير قابل لذلك فلا بد له من وساطة حجة من الله عليه كما ورد التنبيه على ذلك في الاحاديث .

ثم ان الانسان الطالِب بفطرته بيان الحق تعالى المحب بالحقيقة للوقوف على

ماليس في حيلة ادراكه من المعارف وما عند ربه من اخبار الحقائق اذا سمع مناديا ينادى
للايمان ان آمنوا بربكم آمن بادي وميض يدل على صدق مقاله وحقية دعواه كما نقل
في سبب ايمان سلمان وابي ذر رحمهما الله عز وجل .

وبهذا كله نطق منصور بن حازم في محضر الصادق عليه السلام وقرره على ماورد
في حديث رواه الكليني رحمه الله في الكافي باب الاضطرار الى الحجة عن محمد بن
اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عنه قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام:
ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله ، قال: صدقت، قلت:
ان من عرف ان له ربا فينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه
و سخطه الا بوحي اورسول، فمن لم ياته الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا القيمهم
عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة ، الخ .

والمنكرون انما انحرفوا عن الطريقة بالهوى وكدورة فطرتهم بظلمات الشهوات
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ، فالاستدلال على حسن البعثة و وجوبها
تاكيد وتفصيل لما تحكم به الفطرة، وقلما ينفع من تلوثت نفسه بالشهوات وانغمر
قلبه في حب اللذات الفانيات الا من ادركته العناية الربانية وخلصته من اسر الهوى
والاخلاص الى هذه الارض الدنية ، ولكن وظيفة التبليغ والدعوة بالحكمة والموعظة
الحسنة والجدال بالتي هي احسن لا ترتفع ابداعا عن اهلها، وذلك معذرة الى الله اولعلمهم
يرجعون فان القلوب بيد الله والمصير الى الله .

ثم ان من اراد تحقيق الاديان و تحرى الحق فعليه بالابتداء بالاسلام لان
تحقيق المتأخر يغني عن تحقيق المتقدم واما تحقيق المتقدم لا يغني عن تحقيق
المتأخر .

ثم ان العقل يحكم بحسن وجود الانسان الكامل وكمال فائده بل بوجوبه بين
افراد الاناس الذين يرون انواع النقائص في انفسهم بالبداهة من دون حاجة الى
تجشم استدلال ، فقول المصنف : لاشتمالها على فوائد الخ تحليل للموضوع لا استدلال
على المطلوب .

قول المصنف : فيحصل اللطف للمكلف - بل البعثة من اعلى مصاديق اللطف بالمعنيين المحصل للغرض و المقرب من الطاعة المبعد من المعصية ، فهي لكونها لطفا واجبة .

قول الشارح : ومنعت البراهمة منه - قال الشهرستاني في الملل و النحل : من الناس من يظن انهم سموا براهمة لانتسابهم الى ابراهيم عليه السلام ، وذلك خطأ فان هؤلاء هم المخصوصون بنفى النبوات اصلا و راسا ، فكيف يقولون بابراهيم عليه السلام ، والقوم الذين اعتقدوا نبوة ابراهيم عليه السلام من اهل الهند فهم الثنوية منهم القائلون بالنور والظلمة على راي اصحاب الاثنين ، وهؤلاء البراهمة انما انتسبوا الى رجل منهم يقال له براهم ، و قد مهد لهم نفى النبوات ، وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه ، ثم ذكر الوجوه ، ويأتي ذكرها عند قول المصنف : وشبهة البراهمة الخ ، ثم قال : ان البراهمة تفرقوا اصنافا : فمنهم اصحاب البددة ، و منهم اصحاب الفكرة ، ومنهم اصحاب التناسخ ، ثم ذكر مذاهب كل صنف بالتفصيل .

وقال الامامى في جنات الخلود : البراهمة من اهل النحل ، يقولون لعالمهم برهمن ، وبرهما اسم ملك يقولون : انه واسطة بين الخالق والمخلوق .
وقال المقدس الاردبيلي في حاشيته على القوشجى : قيل هم قوم من علماء الهند ، وقيل هم المنسوبون الى برهمن حكيم من حكماء الهند .

وقال الاسفرايينى في التبصير : البراهمة ينكرون جميع الانبياء ، ولكنهم يقولون بحدوث العالم وتوحيد الصانع .

اقول : البراهمة جمع ، مفردة البرهمى كالاشاعرة و الاشعرى ، و البرهمى منسوب الى برهما ، وهذا الجمع والنسبة انما وقع في كلام العرب لافى كلامهم ، و اما المنسوب الى برهما في كلامهم برهمن على وزان سمندر ، والجمع برهمنان على وزان الجمع الفارسى ، و يطلق برهمن ايضا بالخصوص على عالمهم و رئيسهم ، ثم انهم ليسوا من اهل التوحيد كما زعم الاسفرايينى ، قال المحقق العلامة الميرزا ابوطالب الشيرازى في آخر المجلد الاول من اسرار العقائد نقلا عن كتاب دبستان المذاهب :

ان اسم الاله الاول و اصل الالهة عندهم برنجن ، واعتقادهم فيه انه كان وحده ولم يكن معه احد، و كان فى سرته شجرة نيلوفر لها الف ورقة ، و حدث برهما من تلك الشجرة، و كان لبرهما اربعة وجوه ، له من كل وجه شخصية مخصوصة ، واحد من تلك الوجوه مهاديو، و لمهاديو ثمان ايدى ، و كان فى سره برهما شجرة من نيلوفر لها خمسمائة ورقة الى آخر ما نقل عنهم من نظائر هذه العقائد فى آلهتهم المتعددة.

وقال المحدث القمى رحمه الله تعالى فى السفينة: البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل، قال ابن جوزى فى كتاب تلبس ابليس: ومن الهند البراهمة قوم قد حسن لهم ابليس ان يتقربوا باحراق نفوسهم ، ثم ذكر حكايات فى قتلهم انفسهم فى افعال عجيبة نقلا عن ابى محمد النوبختى رحمه الله تعالى .

قول الشارح : و منها ازالة الخوف الخ - حاصل هذا الكلام ان العبد حيث انه مملوك بجميع حيثياته يحصل له الخوف بالتصرف لاحتمال عدم رضا المولى بذلك، و بعدم التصرف ايضا يحصل الخوف لاحتمال ان يكون المولى طالبا منه عملا وتصرفا، فاذا جاء المبعوث من عنده و بين موارد رضاه زال الخوف .

اقول : هذه مسألة الحظروا لا باحة المبحوث عنها فى اصول الفقه ، والحق ان الخوف لا يحصل للعبد بالتصرفات الضرورية لاصل التعيش والبقاء بحيث اوثر كهاذى ذلك الى هلاكه و تعذر معيشته ، و كذا احتمال طلب المولى لا يظهر له ثمرة الا فى استحقاق العقاب بترك المحتمل ، وهذا ايضا مدفوع بقبح العقاب بلا بيان عقلا .

قول الشارح : ومنها ان بعض الاشياء الخ - هذا اشارة الى ان اصول الطب من الانبياء سلام الله عليهم، وهو كذلك كغيره ، فان البشر يهتدى الى المصالح الدنيوية كالاخروية بهداية المبعوثين من عنده تعالى .

قول الشارح : و منها ان النوع الانسانى الخ - قدمضى هذا الوجه تفصيلا فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث عند بيان حسن التكليف على

مسلك فلاسفة الاسلام ، و هو بعينه مذکور فى كتب الفلاسفة لحسن البعثة لان التكليف و البعثة متلازمان ، والمصنف ضمن وجه الفلاسفة وجه المتكلمين و لم يأت به على حدته اختصارا .

و الالهيين وجه آخر لحسن البعثة مذکور فى كتبهم ، ملخصه ان الناقص فى الغاية لا يناسب الكامل فى الغاية ولا يستفيد منه فلا بد من واسطة ليحصل الكمال له منه بسببه ، و لعل المصنف اراد بقوله : و تكميل اشخاصه الخ الاشارة الى هذا الوجه ، و هذا مأخوذ من حديث رواه فى الكافى باب الاضطرار الى الحجّة عن على بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو والفقيمى عن هشام بن الحكم عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال للزنديق الذى سأله من اين اثبت الانبياء والرسل ، قال : انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعاليا عنا و عن جميع ما خلق وكان ذلك الصانع حكيمًا متعاليا لم يجز ان يشاهده خلقه ولا يلامسوه فيباشرهم و يباشروه و يحاجهم و يحاجوه ثبت ان له سفراء فى خلقه يعبرون عنه الى خلقه و عباده و يدلونهم على مصالحهم و منافعهم وما به بقاؤهم و فى تركه فناؤهم ، فثبت الامر والناهون عن الحكيم العليم فى خلقه والمعبرون عنه جل وعز ، و هم الانبياء عليهم السلام و صفوته من خلقه حكماء مؤدبين بالحكمة مبعوثين بها غير مشاركين للناس - على مشاركتهم لهم فى الخلق والتركيب - فى شىء من احوالهم مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة ، ثم ثبت ذلك فى كل دهر وزمان مما اتت به الرسل و الانبياء من الدلائل والبراهين لكيلا تخلو ارض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته و جواز عدالته .

قول الشارح : فبعضهم مستغن الخ - هم الانبياء والاوصياء صلوات الله عليهم .

قول الشارح : للاتصال بالامور العالية - اى بالملكوت ومبادئ الوحي .

قول الشارح : والقوة البشرية عاجزة عنه - ان قلت : ان القوة البشرية كافية

لاحداث الصنائع والآلات التى يحتاج اليها فى تعيشهم الدنيوى و بقائهم فيها كما

نشاهده لاسيما اليوم ، قلت : كلما يرتقى العلم والصنعة اى علم كان او صنعة كانت فهو

تكميل لما كان فى العصر المتقدم حتى ينتهى الى اعصار الانبياء عليهم السلام ، فكل آلة

او صنعة احدثت لرفاه عيش الادميين فكان اصلها بارشاد نبي من الانبياء صلوات الله عليهم ، و هذا غير خفى عند المتتبع في التواريخ ، و سر ذلك ان احداث البديع العلمى من الانسان يحتاج الى الانبعاث الفكرى ، والانبعاث الفكرى انما هو بهداية المتصل بالعالم الروحانى لان المنقطع عن ذلك العالم المنغمر فى العالم المادى لا ينبعث فكره نحو الكمال ، بل يقتصر على ما يقضى به وطرشهوته و غضبه ، والمتصل به هو نبي او وصيه ، فالسالك سبيل الكمال اى كمال كان لا بد ان يكون متصلا بعالم الروح والقدس او يتمسك بالمتصل به .

قول الشارح : و منها ان مراتب الاخلاق الخ - اعلم ان من اهم فوائد البعثة تزكية احوال النفوس لتصير مشابهة بالروحانيين الملكوتيين و قابلة للابتهاجات والملاذات الباقية الخالصة الاخرية ، ثم الاحوال اما للشخص و اما لاهل البيت والمنزل و اما لاهل المدينة ، و وضع للاول علم تهذيب الاخلاق و للثانى علم تدبير المنزل وللثالث علم سياسة المدن، و يطلق على الثلاثة الحكمة العملية ، و الحكماء قبل الاسلام دونوا فى ذلك كتباً و صلت الى خلفهم بعد الاسلام ، ولكن الشريعة المحمدية صلوات الله تعالى على شارعها و حافظها جاءت بما اضمحل فى جنبه ما قرره السلف من اهل الحكمة والعرفان ، و دَوَّنَ علماء الاسلام منه كتباً و جمعوا ما انتشر من ذلك فى كلمات اصحاب الوحي عليهم السلام حتى ظهر عند اولى الالباب حقيقة قوله صلى الله عليه وآله: بعثت لاتمم مكارم الاخلاق .

ثم ان قول المصنف : و تكميل اشخاصه اشارة الى الاول ، و قوله : والاخلاق اشارة الى الثانى اى بحسب منزله كما فى كلام الشارح ، و قوله : والسياسات اشارة الى الثالث .

قول الشارح : فيحصل للمكلف اللطف الخ - تفريع على الجميع .

قول المصنف : و شبهة البراهمة باطلة الخ - اعلم ان لهم شبهات كما فى الملل و النحل للشهرستانى و الاربعين للرازى و غيرهما ، لا باس بذكرها والجواب عنها .

الاولى ما ذكره الشارح ، و ايضاها ان عاجاء به النبي ان كان موافقا للعقول
فلا حاجة اليه وان كان مخالفا لها وجبرده ، ثم قالو : لكنهم جاؤوا بما يوافقها فكان
اتبائهم به لغوا وبما يخالفها فلا يجوز اتباعهم فيه ، والجواب ان ههنا شقا ثالثا وهو
ان يأتي النبي بما لا يهتدى اليه العقول ، فاذا جاء به قبله العقل اتكالا على ثبوت صدقه
عنده بالمعجزة او على تصديق حسنه بعد بيان النبي ، والى هذا اشار المصنف بقوله :
و استفادة الحكم فيما لا يدل ، واستفادة الحسن والقبح ، والفرق بينهما ان الحكم
فى الاعتقادات والحسن والقبح فى العمليات ، وهذا القسم هو اكثر الامور كثرة بالغة ،
بل افراد البشر لا يهتدون الى المعقولات مع معارضة الاوهام و مصادمة الغضب والشهوات
والانس بالعصبية والعادات و ارسال الوجهة من اول الولادة الى الماديات لانها موانع ،
و معها كيف الاهتداء ، و كيف الحكم من انفسهم على انفسهم بانهم فى الغفلة عن هذه
المانعات او انها مانعات ، فاصحاب هذه الفكرة والروية انما تذكروا لما قالوا فى
قبال الانبياء عليهم السلام بعد ما سمعوا منهم من البيانات والبيانات فقلوبوا الامر عند
اراذل الناس وطماعهم بكلمات مشابهة بكلماتهم و دعوا الناس الى خلاف ما هم دعوهم
اليه علوا واستكباراً لا عقلا وخضوعاً للحق ، قال الله تعالى : كذبت قبلهم قوم نوح
والاحزاب من بعدهم و همت كل امة برسواهم لياخذوه و جادلوا بالباطل ليدحضوا
به الحق فاخذتهم فكيف كان عقاب ، ثم ان القسم الاول ليس لغوا لان فائدته تأكيد
ما يحكم به العقل بل تنبيه الغافل عنه ، و اليه اشار المصنف بقوله : كمعاضة العقل
فيما يدل عليه ، على ان حكم العقول مع معارضة الاوهام ليس ثابتا كما نراه عيانا
بين الناس ، واما سنة الله تعالى فلن تجد لها تبديلا ، و اما الشق الثانى فالحكم بمخالفة
بعض احكام الشرع لما يقتضيه العقول انما نشأ من قصرها و عدم احاطتها بالمصالح
والمفاسد الدنيوية والاخروية البدنية والروحانية و اقتصارها بالمصالح والمفاسد
المناسبة لما فى ظاهر امورهم الدنيوية ، و تفاصيل اجوبة الايرادات على بعض الاحكام
الشرعية مذكورة فى الاحاديث العلمية والاحتجاجات ، و هذه عمدة شبههم ، فلذا
لم يذكر غيرها .

الثانية انهم قالوا: ما الغرض من البعثة ؟ هل هو الا استحقاق الثواب بالايمان والطاعة و استحقاق العقاب بالكفر والمعصية ، فنحن ننظر فى آيات خلقه بعقولنا و نشكره بآلائه علينا، و اذا عرفناه و شكرنا له استوجبنا ثوابه و اذا انكرناه و كفرنا نعمائه استوجبنا عقابه ، فما الموجب لبعثة الانبياء ؟ والجواب ان العقول لا تهتدى الى حقيقة الايمان و شرائطه والمعارف و وجوه الطاعات و ما هو اللائق فى مقام شكره من دون البيان من الله تعالى على لسان اصحاب الوحي لاننا نرى الاخلاق حيارى مختلفين حتى بعد البعثة والتبيين ، و لكن ذلك لانهم عن الاعلام المنصوبة من الشارع .

الثالثة ان من المستقبح عند العقول اتباع رجل هو مثلك ، يأكل مما تأكل و يشرب مما تشرب و كذا سائر الامور ، فما المرجح لان تتبعه ولا يتبعك ؟! و هذه الشبهة مذكورة فى الكتاب حكاية عن منكرى البعثة للنبوة فى مواضع مع الجواب ، قال تعالى : قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ، ثم يقال لهم : اليس لكم مقتدى و امام و برهمن ؟ فما المرجح لامامته مع ان المرجح موجود مع الانبياء و ليس موجودا مع من تقدمكم فان الانبياء امثال الناس فى ظاهر الصورة و ممتازون عنهم بكمال العقل و علو الروح و نزول الوحي .

الرابعة ما وافقهم فرقة من الصوفية ، و هى ان الانبياء عليهم السلام يدعون الخلق الى الطاعات و التكاليف فهم يشغلونهم بغير الله عز وجل والاشتغال بغيره تعالى حجاب عن معرفته ، والجواب منع الكبرى فان الاشتغال بغير الله تعالى الذى هو الدنيا وشؤونها و لذاتها والاتراف فيها حجاب عن معرفته جل وعلا، و اما الاشتغال بالطاعات والعبادات و انتظام امور المعاملات و تزكية النفس عن الكدورات و تحليلتها بالفضائل و الحسنات والمداومة على ذكره و دعائه والزهد فى زخارف الدنيا و تطهير الظاهر والباطن عن الارجاس والانجاس وغيرها على ما سنه الانبياء عليهم السلام فحثوا العباد عليها فيفتح الطريق الى كمال معرفته والوصول الى جوار قربه ، والصغرى ايضا ممنوعة لانهم لم يدعوا الناس الى العبادة والطاعة ، بل الى الله جل و علا بالعبادة ،

فمن اشتغل بها غافلا عنه تعالى ليس بعابد له جل و علا و هو كالمشتغل بالدنيا
و زخارفها .

المسألة الثانية

(في وجوب البعثة)

قول المصنف : و هي واجبة لاشتغالها الخ - يدل هذا الكلام ان للانسان
تكاليف عقلية و تكاليف سمعية ، و هو المشهور .
ولكن المفيد رحمه الله تعالى قال في اوائل المقالات : ان العقل لا ينفك عن سمع
و ان التكليف لا يصح الا بالرسول ، و اتفقت الامامية على ان العقل يحتاج في علمه و
نتائجه الى السمع ، و انه غير متفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال ، و انه
لا بد في اول التكليف و ابتدائه في العالم من رسول ، و وافقهم في ذلك اصحاب الحديث ،
واجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك ، و زعموا ان العقول تعمل
بمجردها من السمع والتوقيف ، الا ان البغداديين من المعتزلة خاصة يوجبون الرسالة
في اول التكليف ، و يخالفون الامامية في علمتهم لذلك ، و يثبتون علما يصححها الامامية
و يضيفونها الى علمتهم فيما وصفناه .

اقول : الحق مع المفيد رحمه الله و ان خالفه اقوام حتى بعض الامامية بظاهر
كلامهم لان العقل البشري له مقام القبول والاستعداد فلا بد له في مقام الحكم والاستدلال
من تنبيه و افاضة من العالين و لو قبل هذه النشأة ، و اما الاشاعة فيعزلون العقل
بالكلية على اصلهم كما مر .

قول الشارح : بان التكاليف السمعية الخ - ايضاح هذا الاستدلال ان
الانسان بمجرد عقله يعمل بالتكاليف العقلية ، ولكن الشرع اذا اتى بالتكاليف الاخرى
و واظب الانسان عليها كان للعمل بالتكاليف العقلية اقرب و احفظ فيحصل اللطف في
حكم العقل بالشرع .

اقول : هذا الاستدلال لضعفه لا يقوم على ساق ، والحق ان علة وجوب البعثة هى علة حسنها ، و هى تلك الفوائد التى انهاها المصنف الى قوله : فيحصل اللطف للمكلف ، نعم ان يوجه هذا الكلام الى ما قلنا فى اول المسالة الاولى من شان الفطرة فى امر البعثة او الى قاعدة التلازم من ان كل ما حكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس على ما فصل وبين فى مظانها كان تاما .

قول الشارح : لان ما لا يتم الواجب الخ - اى لا يتم هذا اللطف الا بالتكليف الشرعى ولا يتم هو الا بالبعثة .
قول الشارح : فيما تقدم - فى المسالة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

المسالة الثالثة

(فى وجوب العصمة)

قول المصنف : ويجب فى النبى العصمة - لا باس بتفسيرها قبل الورود فى حكمها على ما هو الشأن فى المباحث من تقديم المبادئ التصورية على التصديقية . قال المفيد رحمه الله فى ملحقات اوائل المقالات : ان العصمة فى اصل اللغة هى ما اعتصم به الانسان من الشىء كانه امتنع به عن الوقوع فيما يكره ، وليس هى جنسا من اجناس الفعل ، ومنه قولهم : اعتصم فلان بالجبل اذا امتنع به ، ومنه سميت العصم و هى وعول الجبال لامتناعها بها ، والعصمة من الله تعالى هى التوفيق الذى يسلم به الانسان مما يكره اذا اتى بالطاعة ، وذلك مثل اعطائنا رجلا غريقا جبلا ليتشبث به فيسلم ، فهو اذا امسكه و اعتصم به سمي ذلك الشىء عصمة له اما تشبث به فسلم من الغرق و لو لم يعتصم به لم يسم عصمة ، و كذلك سبيل اللطف ، ان الانسان اذا اطاع سمي توفيقا وعصمة ، وان لم يطع لم يسم توفيقا ولا عصمة ، وقد بين الله ذكر هذا المعنى فى كتابه بقوله : واعتصموا بحبل الله جميعا ، وحبل الله هو دينه ، الا ترى

انهم بامثال امره يسلمون من الوقوع في عقابه، فصار تمسكهم بامرہ اعتصاما ، وصار لطف الله لهم في الطاعة عصمة، فجميع المؤمنين من الملائكة والنبين والائمة معصومون لانهم متمسكون بطاعة الله تعالى ، و هذا جملة من القول في العصمة ، ما اظن احدا يخالف في حقيقتها ، وانما الخلاف في حكمها وكيف تجب وعلى اى وجه تقع ، و قد مضى ذكر ذلك في باب عصمة الانبياء و عصمة نبينا عليه و عليهم الصلاة و السلام ، انتهى .

وقال المذيل لاولائل المقالات ذيل قول المفيد في عصمة الانبياء عليهم السلام: العصمة في موضوع اللغة هو المنع ، و قد خص في اصطلاح المتكلمين بمن يمتنع باختياره عن فعل الذنوب والقبائح عند اللطف الذى يحصل من الله تعالى في حقه ، و عرفه صاحب كتاب الباقوت من قدماء الامامية بانه لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية ولا يمنعه على وجه القهر اى انه لا يكون له حبيئذ داع الى فعل المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما ، انتهى .

وبما فسرت في الباقوت فسرنا العلامة في الباب الحادى عشر، والشارح البهشتى والشارح القديم في شرحهما والاحسائى في المجلى .

ثم الظاهر من هذه الكلمات ان اللطف الماخوذ في التعريف هو اللطف بالنبي ، ولكن ظاهر المحقق اللاهيجى في كونه مراد ان في العصمة لطفًا بالمكلفين حيث قال مضمونه : ان عصمة الانبياء لطف بالنظر الى المكلفين لان بالعصمة يحصل الوثوق التام لهم بافعال النبي و اقواله والمكلف بسبب ذلك يقرب من الانقياد و يبعد عن المخالفة ، فاذا كان اللطف واجبا عليه تعالى فعصمة الانبياء واجبة .

هذا تفسير العصمة على مسلك القائلين باللطف من العدلية .

و اما الاشاعة فقال الشارح القديم : العصمة عندهم هي القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية.

و اما الحكماء فقال اللاهيجى في كونه مراد نقلا عنهم ما مضمونه : ان

العصمة غريزة معها لاداعي الى صدور المعصية مع القدرة عليها، وتلك الغريزة هي قوة العقل بحيث توجب قهره على سائر القوى النفسانية .

وقال السبزواري في اسرار الحكم ما مضمونه : ان العصمة خلق يمنع صاحبه عن الخطأ من جهة علمه بمثالب المعاصي و مناقب الطاعات ، فيمكنه المعصية و عدم الطاعة ، لكنه لعلمه بمعائب المعاصي ومضارها لا يرتكبها ، ولعلمه بمحاسن الطاعات ومنافعها يفعلها، وتلك الهيئة النورية العلمية تؤكد وترسخ رسوخا في الانبياء والاولياء بتابع الوحي والالهام .

ويظهر من الشيخ في الشفاء ان العصمة الواجبة في النبي هي العدالة الكاملة ، قال : وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل و محصلا للاخلاق التي تكون فضائل عملية ، و افضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة ، ثم قال: ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة ، وهي خارجة عن الفضيلة النظرية .

وقال الاحسائي في المجلى : انها العدالة المطلقة المستلزمة لحفظ النسبة بين جميع الموجودات المشار اليها في قوله عليه السلام : بالعدل قامت السماوات والارض .

اقول : العصمة في اللغة المنع ، وكذا في الاصطلاح لم يتجاوز عن هذا المفهوم لان مفهومها عند الكل هو الامتناع عن المعاصي ، لكنهم ارادوا تعيين حقيقتها اى ما به يتحقق الامتناع ، فالمنع انما يكون في قبال الاقتضاء كما ان الاذن ايضا كذلك ، لكن الاذن هو تخلية سبيل المقتضى الى ظهور اثره ، والمنع سد سبيله لئلا يظهر اثره ، فسد السبيل اما بعدم شرط كما هو ظاهر تفسير الاشاعرة للعصمة حيث قالوا : هي عدم القدرة على المعصية فان القدرة شرط لظهور ما يقتضى النفس بشهوتها وغضبها من المعاصي والخطايا ، و لكن قولهم ظاهر خطاه ، واما بوجود مانع كما هو ظاهر تفسير غيرهم للعصمة باللطف او الغريزة او الخلق او العدالة ، فظاهر الكل ان نفس النبي بما هي نفس انسانية تقتضى نظائر ما يصدر عن غيره من المعاصي والذنوب ، ولكن لها حاجز يسد باب ذلك الاقتضاء ، وذلك الحاجز هو قوة نفسه وعقله من جهة

كمال علمه واحاطته بمبادئ الخطايا والذنوب وتبعاتها وعواقبها وعدم غفلته عن حضور الرب تعالى و حبه لمحاسن الاعمال و مافيه رضا الله تعالى فيمتنع عن الارتكاب كما ان الرجل العاقل يمتنع من اللعب مع الصبيان في الشارع لعقله و علمه بمضاره و عدم الانتفاع به مع انه قادر على ذلك و ربما يشتهي بطبعه .

و ظاهر الآية المباركة المستدل بها على عصمة اهل البيت عليهم السلام يوافق هذا لان التعبير باذهاب الرجس والتطهير متعلقا بهما الارادة الماتى بها بهيئة المضارع يحسن اذا كان مقتضى ذلك موجودا والا فالعبر بقوله : جعلكم طاهرين ، والامر كذلك فانهم عليهم السلام بعد النزول فى هذه النشأة والتزمل بالجسمية و المعية بالطبيعة حصلت لهم مقتضى ذلك بذلك ، و لكن نفسيتهم العالية قهرت جميع ما فى هذا العالم من آثار الطبائع .

ثم ان الظاهر من كلمات القوم لاسيما الحكماء ان النبى ليس له روح فوق الروح الانسانى به النبوة والعصمة ، بل فيه ذلك فى مراتب كماله ، ولكن كثيرا من الاخبار يدل على ذلك ، منها ما فى البحار الباب السادس عشر من تاريخ نبينا صلى الله عليه وآله عن بصائر الدرجات عن الحسين بن محمد عن المعلى عن عبد الله بن ادریس عن محمد بن سنان عن المفضل عن ابي عبد الله عليه السلام ، قال : يا مفضل ان الله تبارك و تعالى جعل للنبي صلى الله عليه وآله خمسة ارواح : روح الحياة فيه دب و درج ، و روح القوة فيه نهض و جاهد ، و روح الشهوة فيه اكل و شرب و اتى النساء من الحلال ، و روح الايمان فيه امر و عدل ، و روح القدس فيه حمل النبوة ، فاذا قبض النبي صلى الله عليه وآله انتقل روح القدس فصار فى الامام ، و روح القدس لا ينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يسهو ، و الاربعة الارواح تنام وتلهو وتغفل وتسهو ، و روح القدس ثابت يرى به ما فى شرق الارض وغربها و برها و بحرها ، قات : جعلت فداك يتناول الامام ما ببغداد بيده ؟ قال : نعم ، و مادون العرش .

اقول : الحديث مروي فى الاختصاص عن سعد عن اسماعيل بن محمد البصرى ، عن عبد الله بن ادریس الخ ، وعلى هذا فعصمة النبي بذلك الروح .

ثم الظاهر من هذا الحديث ان العدالة في مرتبة روح الايمان ، والعصمة في مرتبة روح القدس ، و يفرق بينهما ايضا بان صاحب العصمة يبغض المعاصي والخطايا و يتأذى بوقوعها من غيره كما ينطق به الاخبار و اما صاحب العدالة فليس كذلك بل امتناعه في كثير من الاحوال لخوفه من عقابه تعالى و ان حصل لبعض الورعين المتقين كراهة لبعض المنكرات ، و بان صاحب العصمة يمتنع عن الارتكاب مع علمه بتفاصيل العلل والاسرار و صاحب العدالة من المؤمنين يصبر مع عدم علمه بما في كف نفسه عن المحرمات من الحكم والاسرار ، و بان صاحب العصمة حجة بين الله و بين عباده و صاحب العدالة بالغ ما بلغ ليس بحجة كذلك ، و بان العصمة كالنبوة موهبة من الله عز وجل لا تحصل بالرياضة والاكتساب والعدالة تحصل بذلك ، و بان العصمة لذلك لا تزول والعدالة يمكن زوالها ، و بعروض السهو و الخطا و غيرهما لصاحب العدالة دون صاحب العصمة كما يظهر من الحديث المذكور .

ثم ان العصمة في الملائكة عليهم السلام ليست من جهة المانع ، بل من جهة عدم المقتضى في ذواتهم للعصيان والخطاء كما يظهر من الاحاديث .

قول الشارح : اختلف الناس ههنا الخ - اعلم ان ما يفرض صدوره من المعصية عن الانبياء سلام الله عليهم فهو اما يكون قبل البعثة او مطلقا ، و اما يكون سهوا او مطلقا ، و اما يكون صغيرة او الاعم منها ، و اما يكون في امر النبوة او مطلقا ، و اما يكون في اعتقاد او عمل او مطلقا ، و اما على سبيل التقية او مطلقا ، و اما يكون على الاستخفاء او مطلقا ، فالامامية على تنزه النبي و عصمته عن كل ذلك من اول الولادة الى آخر العمر ، وكذلك اعتقادهم في الائمة عليهم السلام الا ما عن التقية بل تنزهه عن كل ما ينقر عنه ، و اما غيرهم فقد اخذ كل فرقة منهم بطرف من هذه التفاصيل .

ثم ان من الآيات ما بظاهره خلاف ذلك فصار متمسكا للمخصم ، و هو مع وجود المعارض او لوه الى ما يوافق المذهب مشروحا في كتبهم كتزيه الانبياء و غيره و تفاسيرهم .

قول الشارح : ان الغرض من بعثة الخ - ان الغرض من بعثتهم سلام الله عليهم

هو توجه الخلق اليهم مقدمة لتوجههم الى الله تعالى و الى الآخرة و ليعقلوا عن الله عز وجل بهم ، قال الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم في حديث طويل رواه الكليني في كتاب العقل والجهل من الكافي : يا هشام ما بعث الله انبياءه و رسله الى عباده الا ليعقلوا عن الله ، فاحسنهم استجابة احسنهم معرفة ، و اعلمهم بامر الله احسنهم عقلا ، و اكملهم عقلا ارفعهم درجة في الدنيا والآخرة الخ ، و ذلك لا يحصل الا بالوثوق التام بافعالهم و اقوالهم ، و ذلك لا يحصل الا بان لا يراه احد من الناس طول عمره على زلة و خطيئة ، و هذا لا يمكن عادة الا بملكة العصمة ، فهي واجبة تحصيلها لغرض البعثة و الا يكون نقضا للغرض و هو على الحكيم قبيح .

ان قلت : ان الناس يتوجهون و يميلون الى رؤسائهم و كبرائهم مع ما يرون فيهم من الخطايا و الزلات ، و لا يوجب ذلك اعراضهم و انصرافهم عنهم ، بل يطيعونهم و يخدمونهم و يثقون بهم فيما يعدونهم مع وقوع الخلف كثيرا منهم ، قلت : ان الناس يميلون الى كبرائهم مع ما فيهم طمعا في حطام الدنيا و ذلك لا ينافي ذلك بل هو من لوازمه ، و اما الانبياء فيدعونهم الى الله و الى الدار الآخرة و طباع الناس لا يقبل دعوتهم الا اذا كانوا مبرئين عن ادناس الدنيا و هفواتها و آثامها .

قول الشارح : لانه بالنظر الى كونه نبيا الخ - حاصل هذا الدليل هو لزوم اجتماع الضدين لان وجوب متابعة النبي في جميع افعاله و اقواله لكونه نبيا و وجوب مخالفته فيما صدر عنه من الذنوب ضدان ، و لا يخفى ان هذا الدليل و الذي بعده لا يثبتان وجوب العصمة الا حال كونه نبيا مبعوثا لا وجوبها قبل البعثة بخلاف الدليل الاول فانه عام .

ثم ان المعتمد عندي في مسألة العصمة مطلقا السمع فانه لاشبهة و لا خلاف في ان الانبياء و الائمة عليهم السلام صادقون و قد اخبروا بعصمتهم .

قول المصنف : و كمال العقل و الذكاء الخ - اعلم ان الانسان من حيث الكمال لا يقف على حد ، بل في كل حد منه كان له امكان ان يجوز الى حد بعده ان اجتمعت الشرائط ، فمقتضي لطفه و جوده تعالى ان يكون بين الناس من يتيسر له

تزكية الناس و تكميل كل احد و ترقية من اى حد الى ما فوقه بتقريب الشرائط و هو النبي او مثله ممن يقوم مقامه ، فلا بد ان يكون هو في حد كامل بحيث ينسر منه ذلك في جميع المراتب و ينقاد الامة للتعلم عنده والخضوع لديه ، و كذلك يجب ان لا يكون فيه ادنى منقحر حسبا او نسبا لئلا ينتفض احدهم حوله و يكون حجة له عليه في تنفره و تبعده عنه ، و كذا القائم مقامه ، فكل ما في التواريخ و التفاسير و الاحاديث من نسبة الزرى الى الانبياء عليهم السلام مختلف او يؤول الى ما يليق بهم .

المسألة الرابعة

(في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام)

قول المصنف : و هو ثبوت ما ليس بمعتاد الخ - تذكير الصمير باعتبار الخبر كتولده تعالى : قال هذا ربى هذا اكبر ، ولا يبعد رجوعه الى ظهور ، و قد يقال : المعجز من دون التاء ، والاول بتقدير الفعلة والثانى بتقدير الفعل قبل النقل ، واما بعده فالتاء له ، و قوله : مطابقة الدعوى عطف على ظهور المعجزة لامن تامة التعريف لان الكرامة والارهاص والمعجزة المعكوسة المكذبة لمدعى النبوة من اقسام المعجزة عند المصنف على ما يأتى فى كلامه ، فعلى ما جرى عليه فالمعجزة اما مع دعوى النبوة او لا ، فالاول اما ان يكون طبقا لدعواه فهى المعجزة الحققة او خلافا لها فهى المعجزة المعكوسة ، والثانى اما ان يصير صاحبها فى مستقبل الزمان نبيا فهى الارهاص (والارهاص فى اللغة بمعنى التأسيس) او لافهى الكرامة ، والحاصل انه بصدد تعريف المعجزة مطلقا لاما يقابل تلك الثلاثة .

ثم ان تعريف هذا احسن التعاريف ، وتحليله ان يقال : ان الامر الواقع فى الكون سواء كان ثبوتا او انتفاءً اما ان يكون جاريا على سبيل الاسباب الظاهرة المعتادة

المعلومة للناس فهو الامر المعتاد كما كثر الوقائع ، واما لا يكون سببه ظاهراً معلوماً ، فهو اما يكون سببه جارياً في سبيل العادة الطبيعية غير خارج عن مجرى الطبيعة بحيث يمكن الناس ان يهتدوا اليه بافكارهم ويأتوا بمثل ما اتى به صاحبه وان كان في الحال خفياً عليهم سببه كالسحر والشعبذة وما صنع السامري و كثير من صنائع العصر فهو الامر الغير المعتاد ، واما يكون سببه خارجاً عن مجرى الطبيعة غير جار في سبيل العادة الطبيعية فهو الامر الخارق للعادة ، والناس لا يهتدون اليه بافكارهم وان بلغت ما بلغت ، ولا يقدر عليه احد من العباد الا باذن خاص ممن بيده ملكوت كل شيء ، ولا ريب ان له سبباً لان الحادث لا بد له من سبب حادث الا انه ليس كسائر الحوادث من حيث جريان الاسباب ، وقد عرفت ان غير المعتاد اعم من الخارق للعادة ، فالمعجزة هو الامر الغير المعتاد ثبوتاً او نفياً الخارق للعادة ، وانما اتى بكلا الامرين في التعريف مع كفاية الاتيان بالخارق للعادة فقط لانهما جزءان له احدهما الجنس والاخر الفصل ، والمعرفة بالشئ يحصل بالفصل كقولنا : الانسان ناطق ، لكن الاحسن الاتم اتيانهما معا كقولنا : الانسان حيوان ناطق .

ثم ان من خواص كونه خارقاً للعادة امكان ان يتحدى به و امتناع ان يعارض بمثله .

فحاصل كلام المصنف ان من يدعى النبوة اذا ظهر على يده المعجزة وكان دعواه طبقاً لها بان يقول انا نبي الله ومعجزتي قلب العصاحية او شق القمر نصفين او احياء الميت و حصلت هذه الامور كما هي عرف انه صادق في دعواه و يجب بصريح حكم العقل تصديقه و اتباعه .

اذا تبين لك هذا كله علمت ان ما ذهب اليه الشراح من اخذ قوله : مطابقة الدعوى جزءاً من تعريفه ليس على ما اراده المصنف ، و ان ما اعترض الشارح القديم على المصنف بقوله : و قول المصنف مع خرق العادة زيادة يغنى عنه فان كل واحد من قوله : ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد يكون خرقاً للعادة ، و كذا ما اعترض عليه القوشجي بقوله : و اما قول المصنف مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم خطأ ناش من الجهل بمراد المصنف .

ثم ان القوشجى كغيره ذكر تعريفين آخرين لاجدء لذكرهما و الكلام فيهما .

قول الشارح : لان فعل المعتاد الخ - فى هذه العبارة سقط ظاهر ، و الصحيح لان فعل ما ليس بمعتاد او نفى المعتاد لا يدل على الصدق اذ لا بد ان يكون مع ذلك خارقا للعادة كما بيناه .

قول الشارح : ولا بد فى المعجزة من شروط الخ - اى لا تتحقق الا بها لان الاول هو مفهوم الاعجاز ، لكن لا خصوصية للامة المبعوث اليها ، بل تقيده بذلك مضر ، والثانى ان المعجزة لا تكون الامن قبله تعالى بان لا يكون نفس النبى ذات تأثير فيها او بامرہ تعالى بان تكون ذات تأثير فيها ، والثالث ان المعجزة عند اشراط الساعة واقترابها لاحاجة اليها لانقطاع الدعوة فى ذلك اليوم الذى لا ينفع فيه نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا ، ومع ذلك لا تمتنع ، لو اقتضت الحكمة لظهرت على يد حجة الله ، والرابع لاجراج ما يجرى على يد غير مدعى النبوة من الاولياء ، ولكنه ايضا معجزة على مذهب المصنف ، والخامس انه حقيقة المعجزة ، والعلامة المجلسى رحمه الله تعالى ذكر فى البحار فى مجلد تاريخ نبينا صلى الله عليه وآله فى آخر باب اعجاز القرآن الكريم هذه الشروط الا الثالث منها مع ثلاثة اخرى ، والطالب يراجع .

قول الشارح : اوجاريا مجرى ذلك الخ - اى جاريا مجرى كونها عقيب دعواه كالمعجزتين لنبي واحد تكون احديهما بعد الاخرى ، فالثانية جارية مجرى كونها عقيب دعواه لانها ليست عقيبها بل عقيب المعجزة التى هى عقيب دعواه ، ولا يخفى عدم الحاجة الى هذا التطويل المعقد فى كلامه لبيان هذا المطلب الظاهر .

قول الشارح : وانه لا يدعى النبوة غيره - هذا القيد لان من الممكن حينئذ ان يكون المعجز الآخر لذلك النبى الآخر فيكون عقيب دعواه لاجاريا مجراه .

قول الشارح : ولانه لاجله ظهر الخ - اى ولان المعجز الثانى لاجل دعواه ظهر مثل الاول الذى ظهر عقيب دعواه .

المسألة الخامسة

(فى الكرامات و الارهاص و المعجزة المعكوسة)

قول الشارح : مثل قصة آصف - هو آصف بن برخيا وصى سليمان على نبينا و آله و عليه السلام ، و قصته مذكورة فى القرآن بقوله تعالى : قال الذى عنده علم الكتاب الخ .

قول الشارح : كالاخبار المتواترة الخ - المذكورة فى مدينة المعاجز و البحار وغيرهما من تأليف الخاصة والعامة .

قول الشارح : وحمل المانعون الخ - هذا الحمل لا يضر بمدعى المثبتين لان تلك المعجزات ظهرت على ايدى اولئك الاولياء ، واما لاي شىء ظهرت فهو امر آخر ، مع ان التفاسير و الاخبار ناطقة بان ما وقع لمريم وقع لسكون قلبها و قوته ، و ما وقع لآصف وقع للدلالة على وصايته عن سليمان ، و ما وقع للائمة الطاهرين عليهم السلام وقع للدلالة على وصايتهم و امامتهم و ولايتهم من قبل الله تعالى لا لاثبات نبوة رسول الله صلى الله عليه و آله لانها كانت ثابتة عند الجمهور و ان كان مستلزما له .

قول الشارح : بلغت فى الكثرة الى خروجها الخ - الكثرة اما بحسب عدد المعجزات لشخص واحد و ظاهر ان هذا لا يوجب فيه ولا امتناع ، و اما بحسب وقوع المعجزات لاشخاص كثيرة و هذا ايضا كذلك الا اذا بلغت حدا لا يترتب عليها الغرض المطلوب .

قول الشارح : الثانى قالوا الخ - ابضاح الشبهة ان المعجزة لو ظهرت على

يد غير النبى لزم نفرة الناس و ميلهم عن الانبياء و عدم اطاعتهم لهم و تصديقهم اياهم لان النبى لا خصوصية فيه تقتضى وجوب طاعته و تصديقه والاخذ بما يأتیه الا بالمعجزة فاذا اشار كه غيره فيها انتفت هذه الخصوصية عنه فينتفى معلول هذه الخصوصية اى وجوب الطاعة والتصديق ، والتالى باطل لانه نقض للغرض من البعثة فالمقدم مثله ، والجواب ان الشراكة لا تستلزم سلب مقتضى المعجزة عن النبى ، بل تستلزم ثبوته فى كل مورد تحققت ، فايضا وجدت يقبل مدعى صاحبها ان ادعى شيئا و اتى عليه بها سواء كان نبيا او وصيا او وليا لان الواجب على الله تعالى ان يظهر عند العقول كذب المدعى الكاذب المفترى على الله تعالى ان تشبث بشبه الاعجاز و لم يكن للناس طريق الاهتداء الى ابطاله على ما ياتى بيانه عند ذكر المعجزة المعكوسة .

قول الشارح : لو اكرم الرئيس الخ - على صيغة المجهول ، اى لو اكرم بنوع من ما كل احد من الرعية هان موقع ذلك النوع من الما كل عند الرئيس و كان موجبا لاهانتة بسبب انه ما كل من لا يستحق الاكرام من افراد الرعية ، فتشريك الرئيس والرعية فى نوع المأكل فى الضيافة يوجب تشريكهما فى عدم الاكرام مع ان الرئيس مستحق الاكرام والرعية لا ، وكذا ما نحن فيه فان تشريك النبى و غيره فى اتيان المعجزة يوجب تشريكهما فى عدم وجوب الطاعة ، والجواب ان القياس مع الفارق لان الاعجاز من الله تعالى فايضا تحقق ثبت مقتضاه ، و اما الاكرام من الناس بالاطعام والضيافة وغيرهما تابع الاعتبار فان الرئيس قد يكرم فى بعض الموارد بادننى شىء لا يفعل بادننى الناس فى موارد اخرى .

قول الشارح : لكان موقعه اعظم - مع بقاء الوقع والعظمة فى كليهما ، واما الانحطاط وهو ان الموقعية راسا فلا ، و فيه نظر ، بل الامر بالعكس فان النبى كلما عزز بنبى آخر لكان اعظم تأثيرا ووقع فى نفوس الناس لوحدة دعوتهم و عدم تراحمهم فى شىء كما قال تعالى : فعززنا بثالث .

قول الشارح : الرابع لوجاز الخ - لا يخفى ان هذا قريب من الوجه الثالث لان المقدم فيهما واحد مضمونا و تالييهما متلازمان لان بطلان دلالة المعجز على النبوة

و عدم تميز النبي عن غيره بالمعجز متلازمان ، فلذلك ترى ان الجواب من الشارح فيهما واحد .

قول الشارح : لا يقال يكفي في التكذيب الخ - اقول: المدعى للنبوّة اما يأتي بغير المعتاد اولا ، فعلى الثاني يكفي في تكذيبه عدم الاتيان لان العاقل لا يصدق مدعى لدعوى غير ظاهرة الابينة توافق دعواه ، ولكن الله تعالى ربما يظهر امرا عند دعواه ان كان كاذبا يدل على كذبه لتلايقى للناس شك فيه او لمصلحة اخرى ، وعلى الاول فذلك الامر الذي ليس بمعتاد ان كان معجزا خارقا للمعادة من عند الله تعالى فهو ، و ان لم يكن كذلك كسحراتى به او امر بديع لم يهتد الناس الى طريق اسبابه و كشف علله العادية فواجب في لطفه تعالى ان يظهر امرا يكشف عن كذبه لان الناس معذورون في اتباعه لعدم تمايز ما اتى به عن المعجزة عندهم ، ولكن الامر بعد ختم النبوة بنبينا صلى الله عليه وآله بالادلة القطعية سهل ظاهر .

المسألة السادسة

(في وجوب البعثة في كل وقت)

قول الشارح : بحيث لا يجوز خلو زمان الخ - بحيث لو ان كل احد من العباد اراد ان يفحص و يتبع ديننا من عند الله تبارك و تعالى مطاعا غير منسوخ تيسر له ذلك ولو بوسائل و هذا ميسر لكل احد حتى في ايام الفترة من الرسل لان اللطف بمعنى المحصل للغرض من الخلق لا يتم الا بذلك ، و لا معنى لتبعض اللطف بالمعنى المذكور ، ولا اظن احدا ينكر ذلك لان الله الحجة البالغة ابلغها العباد لتلايقى للناس على الله حجة بعد الرسل و كان الله عزيزا حكيما ، وفي الاخبار المتواترة ان الارض لا تخلو من الحجة و ان اول من ظهر في الارض كان حجة الله و آخر من في الارض هو حجة الله ولو بقي في الارض اثنان احدهما البعثة ، وليس المراد ان دليل وجوب البعثة يعطى ان يكون

فى كل زمان نبى ظاهر بين اظهر الناس، بل الواجب هو وجود العلم الحجة كائنا من كان يدعو الى الله و ينشر شريعة الرسول المبعوث .

قول المصنف : ولا تجب الشريعة - اى لا يجب ان يكون النبى المبعوث الى الناس صاحب شريعة جديدة ناسخة لشريعة النبى الماضى ، بل يمكن ان يكون وصيا له يحفظ شريعته كيوشع لموسى او مبعوثا الى امة بشريعته كلوط لابراهيم او معيناً له فى التبليغ كيحيى لزكريا ، مع ان الآثار تدل على وجود انبياء كثيرين فى زمن واحد فى ملة واحدة كبنى اسرائيل ، ولا يعقل ان يكون كل منهم صاحب شريعة.

قول الشارح : و دعاؤه اياهم الخ- و مما فى عقولهم وجوب اتباع شريعة النبى السالف الذى يدعوهم نبىهم اليه .

قول الشارح : و كذا يجوز بعثة نبى الخ - هذا وان كان جائزا لكن لم يعهد فى الآثار بعث نبى كان يدعو الناس الى الاحكام العقلية فقط ، نعم فى الاخبار ان من الانبياء من كان نبيا منبأ فى نفسه لا يعدو غيرها .

المسألة السابعة

(فى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله)

قول المصنف : و ظهور معجزة القرآن الخ - حاصل كلامه قياس من الشكل الاول صورته : ان محمدا صلى الله عليه وآله ادعى النبوة من عند الله تعالى و ظهرت منه المعجزة وفق دعواه و كل من كان كذلك كان نبيا حقا من عند الله عز وجل ، و هذا البرهان يبنى على مقدمات :

الاولى ادعائه النبوة من الله تعالى ، وهذا امر لم يخف على احد من العالمين و لم ينكره ذو لسان من الخلائق اجمعين ، والقول بان ثبوت ذلك بالتواتر ثم الطعن فى افادة التواتر العلم كما فى الاربعين للرازى شطط و تعسف فطبع اذ هو فوق التواتر

لان كل من كان بعد ظهوره بالنبوة في زمنه صلى الله عليه وآله او نشأ بعده في جمع من الآدميين الى اليوم انما نشأ في فضة تسامع خبره و ادعائه ، كان الارض طور والآذان يدقها صوت دعوته من جميع الجهات و شخصه مستور عن الابصار .
الثانية انه صلوات الله عليه وآله اتى بهذا القرآن الذى فى ايدى الناس ، وهذه كسابقته ثابتة بما فوق التواتر .

الثالثة ان هذا القرآن كتاب من عند الله تعالى انزله عليه معجزا له طبقا لدعواه لانه تحدى به بالتحدى الموجود فى القرآن فصحاء العرب بل الناس كلهم بل الجن والانس ، ودعاهم تعجيزا الى المباراة والمعارضة بالمثل و لو بان ياتوا بسورة من مثله ، فما قدروا على ذلك وامتنع منهم الاتيان به لانهم لو قدروا على ذلك اتوا بدلتوفردواعيهم على اطفاء نوره و اسكاته عن دعوته ، فاختر بعضهم القراع بالسهام والسيوف و اراقة الدماء وبذل الانفس والارواح و اسارتهم واسارة نسائهم والاطفال واثارة الفتن الهائلة ، و بعضهم الاسلام كرها على المعارضة بالاتيان لمجزهم عن ذلك ، و آخرون عرفوا الحق فاتبعوه ، فلو كان الاتيان بالقرآن امرا عاديا لا من عند الله بخرق العادة لاتي بمثله او بعضه الى اليوم احد من الذين كان همهم اطفاء نوره و ابطال دعوته ، هذا اصل كون القرآن اعجازا ، و اما وجه كونه اعجازا فياتى انشاء الله .

الرابعة ان كل من كان كذلك فهو نبى من عند الله تعالى لان اظهاره تعالى المعجزة على يد الكاذب قبيح و هو تعالى منزه عنه ، و لا يخفى ان المنكرين للحسن و القبح العقليين اضطربوا فى اثبات هذه المقدمة ، فلا بد لهم ان يرجعوا الى المذهب الحق .

قول المصنف : غيره - عطف على القرآن .

قول المصنف : يدل على نبوته - اما القرآن فيدل عليها الكل احد فى كل عصر ، واما غيره كشق القمر مثلا فيدل عليها من حضره وشاهده ، و اما الغائب فلا ، نعم يمكن التأييد والاعتضاد به لمن يسمعه نقلا ،

قول المصنف : يعضده - اى يعضد القرآن من حيث الاعجاز ، ولا تهافت بين

كون غير القرآن دالا على النبوة وبين كونه معتضدا لان الاول للحاضر فى زمن الرسالة والثانى للغائب المتأخر عن ذلك الزمان .

اقول : الحق ان غير القرآن من المعجزات حيث ان نقلها على حد التواتر البالغ الكامل يدل على نبوته لاسيما مع نقل من هو من غير ملة الاسلام كثيرا منها فى كتبهم كما اشار الى طرف منه المولى محمد صادق فخر الاسلام صاحب كتاب انيس الاعلام فى كتابه بيان الحق فى المجلد الرابع فى الباب التاسع والعشرين منه ، فالمتفحص عن التاريخ الناظر فى احوال رسول الله و اوصيائه الطاهرين صلوات الله عليهم بنظر التحقيق يحصل له القطع بانه صلى الله عليه وآله نبي من عند الله و ان لم ينظر فى القرآن .

قول الشارح : معجزات كثيرة - قال الطريحي فى مجمع البحرين : قد ذكر المسلمون للنبي صلى الله عليه وآله الف معجزة منها القرآن .

قول الشارح : قال لعلى شق - بصيغة الامر اى اطلع .

قول الشارح : ما يرى فيه الا اثر اصابعهم الخ- اى لم ينقص من الطعام شىء ، و حتى اكنفوا اى شرب كل منهم على قدر كفايته ، و فى بعض الروايات : و ايم الله الذى نفس على بيده ان كان الرجل الواحد منهم لياكل ما قدمت لجمعهم ، ثم جئتهم بذلك العس فشربوا حتى رووا جميعا و ايم الله ان كان الرجل منهم ليشرب مثله .

قول الشارح : عاد ابو لهب الى كلامه- اى عاد اليه فقاموا و خرجوا .

قول الشارح : فبايع عليا عليه السلام الخ - ذيل الحديث فى الروايات هكذا : ثم (فى اليوم الثالث) تكلم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : يا بنى عبد المطلب انى والله ما اعلم شابا فى العرب جاء قومى بافضل ما جئتمكم به ، انى قد جئتمكم بخير الدنيا والآخرة ، و قد امرنى ربي عز وجل ان ادعوكم اليه ، فايكم يؤمن بى ويوازرنى على امرى فيكون اخى و وصى و وزيرى و خليفتى فى اهلى من بعدى ، قال : فامسك القوم و احجموا عنها جميعا ، قال على عليه السلام : فقامت و انى لا حدثهم سنا و ارمصهم عينا و اعظمهم بطنا و احمشهم ساقا فقلت : انا يا نبي الله اكون وزيرك على

ما بعثك الله به ، قال : فاخذ بيدي ، ثم قال : ان هذا اخي ووصيي ووزيرى وخليفتى فيكم فاسمعوا له و اطيعوا ، فقام القوم يضحكون و يقولون لابي طالب : قد امرك ان تسمع لابنك و تطيع ، انتهى وهذا الحديث يدل على مقارنة تبليغ الامامة لتبليغ النبوة .

قول الشارح : بخبر ذى الشدية وسياتى - فى المسألة السابعة من مقصد الامامة ذيل قول المصنف : ولاخباره بالغيب ، فراجع .

قول المصنف : واعجاز القرآن قيل الخ - المراد بالفصاحة هو المعنى الشامل للبلاغة ، والاسلوب فى اللغة الطريق ، و يستعمل بالخصوص فى العرف فى طريقة الكلام و فن منه وضرب من ضروبه ، ويرجع ذلك الى نظم خاص ونسبة خاصة بين الكلمات من حيث التقديم والتاخير و بين الجملات من حيث الترتيب و التلفيق ، و الاعجاز هو الاتيان بشيء يعجز عنه الغير ، وعجز الغير اما لكون ذلك الشيء فوق قواه وخارجا عن طوق علمه وقدرته ، اول حصول مانع يمنعه عن الاتيان وان لم يشعر بهمع كونه فى طاقته لولا المانع ، ويعبر عن الثانى بالصرفة ، ومذاهب اهل الفن فى اعجاز القرآن تدور مدارهما .

الاول مذهب الصرفة ، وهو المشهور عن النظام من شيوخ الاعتزال ، و المنقول عن ابي اسحاق النصيبى و عباد بن سليمان وهشام بن عمر القوطى من المعتزلة ، والمشهور عن علم الهدى السيد المرتضى رحمه الله ، والمذكور فى اوائل المقالات للمفيد رحمه الله حيث قال : القول فى جهة اعجاز القرآن ، اقول : ان جهة ذلك هو الصرف من الله تعالى لاهل الفصاحة واللسان عن معارضة النبى صلى الله عليه وآله بمثله فى النظام عند تحديه لهم ، وجعل انصرافهم عن الاتيان بمثله وان كان فى مقدورهم دليلا على نبوته صلى الله عليه وآله ، واللفظ من الله تعالى مستمر فى الصرف عنه الى آخر الزمان ، وهذا من اوضح برهان فى الاعجاز و اعجب بيان ، وهو مذهب النظام ، وخالف فيه جمهور اهل الاعتزال ، انتهى .

ولكن المجلسي رحمه الله نقل من المفيد رحمه الله خلاف هذا المذهب حيث

قال فى البحار فى مجلد تاريخ نبينا صلى الله عليه وآله : واما وجه اعجازه فالجمهور من العامة والخاصة ومنهم الشيخ المفيد قدس الله روحه على ان اعجاز القرآن بكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة الخ ، و المحتمل تبدل الراى للمفيد رحمه الله من احدهما الى الآخر .

ثم ان صرفه تعالى اياهم اما بسلب قدرتهم على الاتيان بمثله وان كانوا قادرين عليه قبل البعثة ، او بحجب علمهم بنظم كلام مثله ، او بقطع دواعيهم الى ذلك .
اقول : ان القول بالصرف بصورها الثلاثة باطل و ان ذهب اليه هؤلاء الاعلام لما ذكره الشارح رحمه الله من ان الانسب حينئذ كونه انزل عن كلام عامة العرب و ادخل فى الركافة لان عدم تيسر المعارضة بالكلام النازل ابلغ فى خرق العادة ، ومن ان فصاحته العليا كانت مدركة لهم بالذوق الطبعي ولمن يدرك الفصاحة بالذوق الكسبي بتمرن العلوم العربية والآداب الكلامية ومورد العجبهم ، وكانوا يستعظمونها بل ربما يرقصون ويترججون عند استماع الآيات ، اللهم الا ان يقول القائل بالصرفة : ان الله تعالى كما صرفهم عنه قلب فهمهم وادراكهم فادر كوا ما لا يقصرون عن اتيانه مكان ما يقصرون فاستعظموا وتعجبوا منه .

الثانى مذهب غير الصرفة بان يكون كتاب الله تعالى و كلامه فى نفسه امرا خارقا للعادة فوق القوى البشرية، وهذا مذهب الجمهور من العامة والخاصة ، ولكن اكثرهم اقتصروا بذكر جهة الفصاحة والاسلوب ، وهو قصر فى حق القرآن لانه شامل لجهات كثيرة ، كل منها خارج عن طاقة البشر ، معجز بحياله لمن ادركه بقدر فهمه و ادراكه ، وقد تحدى القرآن بتلك الجهات لا بالفصاحة والاسلوب فقط لان الامر لو كان كذلك لم يتعد التحدى شعوب العرب لان من المستقبح ان يتحدى بهما من ليس من اهلها اصلا كما يقبح من عالم فلسفى ان يقول لطفل ابن ثلاث سنين : ان لم تصدقنى انى عالم بالعلوم الفلسفية فأت نبحث فى مسائلها ، لكنه تحدى جميع الجن والانس بقوله : قلئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا .

و اما الجهات فالفصاحة والاسلوب والمعارف الحقيقية فى عالم الطبيعة و ما فوقها والصفات الالهية و الاخلاق الفاضلة و الاحكام التشريعية و السياسات المدنية و الاخبار المغيبة الماضية والمستقبلية واحوال المبدء والمعاد وعدم الاختلاف فى مطالبه وغير ذاك مما هو ظاهر الكتاب مع ما فى بواطنه من الخواص والاسرار والعلوم الغريبة التى لم ينكشف للبشر الى الآن الاقليل منها .

فالقرآن معجز لكل من عنده فن من فنون المعارف و العلوم فانه يراى متعاليا عن الكل فى ذلك الفن ولا يصل بفكره الى اقصى تعاليه ، ولم يقدر احد من الناس على طبقاتهم الى اليوم ان يورد على حرف منه شيئا الا عنادا و جهلا و قد اجيب بما يدمغ فكرته الجاهلة العنيدة ، هذا كله معجز من اى انسان صدر ، كيف و من اتى به صلوات الله عليه وآله لم يترب فى حجر معلم و لم يتعلم كلمة من احد من الناس .

قول الشارح : و قال اهل الحق - اى اهل الحق فى هذه المسالة .

قول الشارح : الاطيبين - فى كتب اللغة الاطيبان الاكل والجماع ، او الدهن والفرج ، او الشحم والشباب ، ويقابلهما الاخبثان وهما البول والغائط ، او السهر والضجر ، او الضراط والسعال ، يقال : ذهب الاطيبان وبقي الاخبثان .

قول الشارح : واحتج السيد الخ - نقل القوشجى هذا ودليلا آخر عن القائلين بالصرفه ، وذكر جوابهما .

قول المصنف : والنسخ تابع الخ - ان المنكرين لنبوته صلى الله عليه وآله اوردوا شبهات فى اصلها وفى عمومها ، والمصنف نقل هنا شبهتين مع الجواب ثم استدل على عمومها ، ومن اراد تفاصيل ذلك فليراجع المطولات كاسرار العقائد وانيس الاعلام وبيان الحق والاربعين وغيرها .

قول المصنف : و قد وقع حيث الخ - هذا نقض بموارد خاصة وقع فيها النسخ ، و يقال كلية : لو كان النسخ باطلا على ما قررتموه لزم القول بدوام شرع آدم على نبينا وآله وعليه السلام و بطلان كل شريعة بعده والتالى باطل باجماع الملل .

قول المصنف : مختلق - اقوى الدليل على اختلاقه ما في كتبهم من بشارات انبياء بنى اسرائيل بظهور نبي صاحب شريعة بعد موسى عليه السلام .

منها ما في التوراة في سفر التثنية في الاسحاح الثامن عشر في الآية الخامسة عشرة انه يقول موسى عليه السلام لبنى اسرائيل : يقيم لك الرب الهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلي ، له تسمعون حسب كل ما طلبت من الرب الهك في حوريب يوم الاجتماع قائلا : لا اعود ، اسمع صوت الرب الهى ولا ارى هذه النار العظيمة لئلا اموت قال لى الرب : قد احسنوا فيما تكلموا اقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك و اجعل كلامى فى فمهم فيكلمهم بكل ما اوصيه به و يكون ان الانسان الذى لا يسمع لكلامي الذى يتكلم به باسمى انا اطلبه .

اقول : كلمة مثلى تدل على انه صاحب شريعة مثل موسى عليه السلام لا انه تابع لموسى فى الشريعة كانبياء بنى اسرائيل بعده ، وكلمة من اخوتك و من وسط اخوتهم تدل على انه ليس من بنى اسرائيل لان الصحيح حينئذ ان يقول منك و من وسطهم فليس هو عيسى عليه السلام لانه فى بنى اسرائيل فهو ينطبق على نبينا صلى الله عليه وآله كما استشهد الرضا عليه السلام بذلك فى جواب راس الجالوت اليهودى فى مجلس المأمون على ما رواه الصدوق رحمده الله فى حديث طويل فى اواخر التوحيد والعيون عن الحسن بن محمد النوفلى الهاشمى و نقله المجلسى رحمه الله فى البحار باب احتجاجات الرضا عليه السلام مع اهل الاديان .

و ذلك ان قال رأس الجالوت : من اين تثبت نبوة محمد ، قال الرضا عليه السلام : شهد بنبوته صلى الله عليه وآله موسى بن عمران وعيسى بن مريم و داود خليفة الله عز وجل فى الارض ، فقال له رأس الجالوت : ثبت قول موسى بن عمران ، قال الرضا عليه السلام : هل تعلم يا يهودى ان موسى اوصى بنى اسرائيل فقال لهم : انه سيأتيكم نبي من اخوتكم فبه فصدقوا و منه فاسمعوا ، فهل تعلم ان لبنى اسرائيل اخوة غير ولد اسماعيل ان كنت تعرف قرابة اسرائيل من اسماعيل و النسب الذى بينهما من قبل ابراهيم عليه السلام الخ .

وامثال هذه البشارات كثيرة في اسفار التوراة وغيرها من كتب الانبياء عليهم السلام من اراد الاطلاع على مواضعها فليراجع اسرار العقائد و بيان الحق و انيس الاعلام و كتاب رداليهود و بشارات العهدين و غيرها .

قول الشارح : ان جماعة اليهود الخ - اى قالوا : لو سلمنا جوازه عقلا نمنع وقوعه لشريفة موسى عليه السلام ، و فى الشرح القديم : ذهبت جماعة من اليهود الى جواز الخ .

قول الشارح : ان هذا الحديث مختلق - ان قال اليهود : نظير هذا الحديث موجود فى التوراة فى سفر التكوين فى الاصحاح السابع عشر بقوله : و قال ابراهيم لله : ليت اسماعيل يعيش امامك ، فقال الله : بل سارة امرءتك تلد لك ابنا و تدعو اسمه اسحاق ، و اقيم عهدي معه عهدا ابديا لنسله من بعده ، ومعنى ابدية العهد لنسل اسحاق هو كون النبوة فى بنى اسرائيل الى يوم القيامة ، فالتمسك بالتوراة لمدعانا لا بالحديث المروى .

فالجواب اولا ان هذا الكلام لا يثبت دوام شرع موسى ابدا لان عيسى عليه السلام من نسل اسحاق ، و ثانيا ان هذا الكلام لا يعارض تلك البشارات التى ذكرناها لانها صريحة فى وجود نبى مبعوث صاحب شريعة بعد موسى و هذا ليس نصا و لا ظاهرا لاجمال كلمة الابد الكثرة استعمالها فى الزمان الطويل المنقطع فى التوراة كما نقل الشارح و فى غيرها ، و هذا الاستعمال ليس تجوزا وان كان فتلك البشارات قرائن قطعية على ارادة الزمان المنقطع هنا ، وثالثا ان يد التحريف الذى شهدت به توارىخهم على ما بين فى مظانه وشهدت به كثيرة من كلمات التوراة سلبت الوثوق وصحة الاستدلال بها الا ما قطع بعدم تحريفه او تلقاه الخصمان بالقبول .

قول الشارح : ونسب الى ابن الراوندى - هو ابو الحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى البغدady ، والجماعة المنسوبة اليه الراوندية ، و راوند قرية قريبة من كاشان ، و مدينة قديمة بالموصل ، و ناحية بنيسابور ، والمشهور المنسوب اليه كثير من الاعلام هو الاول .

في كتاب اعتقادات المذاهب : الراوندية فرقة قالوا : كل كتاب نزل من السماء فالعمل به حق ، والنسخ ندامة ، والمعرفة به مصلحة ، قالوا : نزل على الانبياء من السماء مائة و اربعة كتب كصحف آدم و صحف شيث و صحف ادريس و صحف ابراهيم و توراة موسى و انجيل عيسى ، والعمل بكل منها حق و قراءة كل منها ثواب واحكام كل منها باقية ، ولانقول : ان شيئاً منها منسوخ لان النسخ دليل الندامة فانه لا يجوز عليه تعالى ان يحكم بحكم ثم يندم و ينسخه او يحكم بحكم ثم يعلم عدم المصلحة فيه ، فعلم ان كلامها باق لانه كلامه تعالى ، انتهى ، و هؤلاء غير الفرقة الراوندية اتباع عبدالله بن الحرب الذين ذكر النوبختي مذاهبهم في فرق الشيعة .

ولابي محمد الحسن بن موسى النوبختي احد اعلام الشيعة في القرن الثالث كتاب النكت على ابن الراوندي كما ذكر النجاشي .

و لابي سهل اسماعيل بن علي النوبختي احد اعلام الشيعة و كبارهم خال ابي محمد النوبختي كتاب نقض اجتهاد الراي على ابن الراوندي كما في الفهرست لابن النديم .

و قال الكيلاني ذيل الملل و النحل : ابوالحسين الخياط مؤلف كتاب الانتصار و الرد على ابن الراوندي ، دافع فيه عن المعتزلة و برأهم مما رماهم به ابن الراوندي .

وعدالشهرستاني الرجل من الشيعة ومصنفى كتبهم .

اقول : الشهرستاني ليس موثقاً به في ما ذكر و نقل مع ان كون الرجل من الشيعة لا يدل على استقامة طريقته لان الشيعة فرق كثيرة فرقة منهم اهل الحق والآخرين مبطلون .

و قال المحدث القمي رحمه الله في الكنى والالقب : ابن الراوندي ابوالحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندي البغدادي العالم المتقدم المشهور ، له مقالة في علم الكلام وله مجالس و مناظرات مع جماعة من علماء الكلام ، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة و اربعة عشر كتاباً ، وكان عند الجمهور يرمى بالزندقة والاحاد ، وفي

روضات الجنات و عن ابن شهر آشوب في كتابه المعالم : ان ابن الراوندي هذا مطعون جدا و لكنه ذكر السيد الاجل المرتضى في كتابه الشافي في الامامة : انه انما عمل الكتب التي قد شنع بها عليه مغالطة للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء نقصانها ، وكان يتبرأ منها تبرؤاً ظاهراً و ينتحى من علمها و تصنيفها الى غيره ، و له كتب سداد مثل كتاب الامامة والعروس ، ثم ساق صاحب الروضات الكلام في ترجمته ، و في آخره : ان صاحب رياض العلماء قال : ظني ان السيد المرتضى نص على تشيعه و حسن عقيدته في مطاوي الشافي و غيره ، انتهى ، توفي سنة ٢٤٥ (رمه) .

اقول : ان الرجل لم يذكر في اصحاب الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم ولا راويا عن اصحابهم شيئاً مع انه كان في عصرهم و كان من اهل الفضل والكلام و كان قاطن بغداد ، و هذا يشعر بعدم استقامته مع ماسمعت من غير السيد المرتضى رحمه الله في شأنه ، مع ان تأليف كتاب يوجب التشيع على مؤلفه والاعتذار بانه عمل ذلك مغالطة لفرقة باطلة بعيد جدا .

قول الشارح : لان بخت نصر استأصلهم الخ - حاصله ان هذا الحديث في افواههم ، ليس له سند موثوق به متصل الى موسى عليه السلام .
و بخت نصر اسم مركب ، و بخت بضم الباء و سكون الخاء والتاء الممدودة الساكنة قال الفيروز آبادي : اصله بوخت ومعناه ابن ، و نصر بالنون المفتوحة والصاد المشددة المفتوحة آخره راء صنم ، ثم لاشبهة انه كان ملكاً قتل بنى اسرائيل و سباهم و افناهم ، ولكن الاقوال وال اخبار في تعيين زمانه مختلفة ، والمستنبط من جميعها والجمع بينها يقتضي القول بانه رجلان ، احدهما من نسل الآخر ، والاول كان بعد سليمان في عهد ارميا عليهما السلام ، والآخر ظهر بعد قتل يحيى بن زكريا عليهما السلام . و ظهور كل منهما كان نقمة لبنى اسرائيل على فسادهم ، الاول بعد المرة الاولى والثاني بعد المرة الثانية كما اخبر تعالى بقوله : و قضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين الخ ، و التفاصيل في التواريخ والتفاسير .

قول الشارح : لان لفظة التأييد لا تدل الخ - لفظة لا بد تدل على الدوام ،

لكن دوام كل شىء بحسبه . فالحكم باطلاق الابدية والدوام لكل ممكن يعارضه عروض قاطع من انتفاء المقتضى او حدوث المانع ، فالكلام المقيد بالتأيد من حيث الدلالة و متكلمه من حيث الارادة ساكتان عن الانتهاء و عدمه ، بل الانتهاء امر واقعى قهرى عند عروض القاطع ، فلو ان موسى عليه السلام كان قائلاً هذا الكلام كان ذهباً عن ترك التمسك بالسبب مادام المقتضى موجوداً والمانع مفقوداً ، لا انه امر به وان اتى نبي آخر من عند الله و نسخه ، فالكلام يدل على الدوام لا انه يدل على ان لاشىء يقطع ذلك الدوام ، وهكذا الحال فى امثاله .

قول الشارح : والسمع يكذب قولهم الخ - الدليل السمعى من الكتاب يكفى فى ذلك لمن اعترف بنبوته فى الجملة لان الكتاب حينئذ حجة عليه .
قول الشارح : بان يترجم خطابه الخ - او بان يتعلم لغته ، و هو احسن و اولى و احكم و احرى .

قول الشارح : بان يقربوا عن الامكنة الخ - او بان ارسل رسول الله صلى الله عليه وآله اليهم عنذرا فى هيئة يستانسوا بها كما ارسل امير المؤمنين عليه السلام الى الجن فانذرهم فحاربهم على ماورد فى الخبر .

قول الشارح : انهم غير مكلفين الخ - و ان كانوا مكلفين بالتكاليف العقلية مطلقاً

ثم ان من الادلة السمعية على عموم نبوته صلى الله عليه وآله قوله تعالى : و ما ارسلناك الا رحمة للعالمين ، بل هذا يدل على عمومها للجن و الانس و الملائكة و غيرهم و قوله تعالى : قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً ، و قوله تعالى : و من يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ، و قوله تعالى : هو الذى ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ، و قوله تعالى : و ارسلناك للناس رسولا و كفى بالله شهيداً ، و ايضا انه صلى الله عليه وآله دعا بنى اسرائيل و اهل الكتاب الى الايمان و تعرض لهم و حاربهم كما حارب المشركين ، فلو لم يكن مبعوثاً اليهم لم يكن ليتعرض لهم . و ايضا ان القرآن ناطق فى مواضع بنسبة الكفر الى اليهود و غيرهم من اهل

الكتاب اذ لم يؤمنوا به صلوات الله عليه وآله ، فلو لم يكن مبعوثا اليهم لم يصح ذلك .

ثم ليس للخصم ان يمسك بقوله تعالى : و انذر عشيرتك الاقربين ، و قوله تعالى : لتذرا ام القرى و من حولها ، و قوله تعالى : و كيف يحكمونك و عندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمومنين ، و قوله تعالى : وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه ، و قوله تعالى : قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والانجيل و ما انزل اليكم من ربكم ، و قوله تعالى : كذلك ارسلناك في امة قد خلت من قبلها امم لتتلو عليهم الذي اوحينا اليك و هم يكفرون بالرحمان ، و قوله تعالى : هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم لان الامر في الآية الاولى والثانية بانذار الاقربين وام القرى لا يستلزم عدم الامر بانذار غيرهم ، فانه تعالى قد قال : لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين ، وقال تعالى : لانذركم ومن بلغ ، وقال تعالى : اكان للناس عجبنا ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس ، وقال تعالى : وانذر الناس يوم ياتيهم العذاب ، وقال تعالى : هذا بلاغ للناس ، ولان قوله تعالى : و كيف يحكمونك الخ تعجيب من فعل قوم من اليهود جاؤوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله و حكموه في زنا وقع من محصنين من اشرافهم و ارادوا بذلك تبديل ماوجب عليهما في التوراة من الرجم ، فالآية تقرر حكم التوراة في هذه المسألة لانها تثبت لها استقلالها في قبال القرآن ، كيف و القرآن يصرح بانه مهيمن على غيره من الكتب السماوية ، ويصرح ايضا بان ما في ايديهم محرف عن اصله ، ولان قوله تعالى و ليحكم اهل الانجيل الخ و يا اهل الكتاب لستم الخ الزام لهم بما في تلك الكتب من البشارة به صلى الله عليه وآله والامر بتصديقه ، واما الآية السادسة والسابعة فان البعث في امة وقوم لاينا في البعث الى غيرهم كما ان الرسالة بلسان قوم لاينا في الرسالة الى غيرهم .

قول المصنف : وهو افضل من الملائكة الخ - و كذا آله المعصومون صلوات الله عليه وعليهم ، والانبياء عليهم السلام كذلك ، بل الدليل المذكور يشمل

الصلحاء من العباد ، وبعض الاخبار يدل على ذلك ، بل الاخبار دالة على ان الانسان من حيث هو انسان افضل من الملك .

اقول : المعتمد عندى فى هذا المطالب الاخبار لان هذا الدليل كغيره يمكن ان يخدش فيه ، والطالب يراجع الرابع عشر من البحار .

قول المصنف : وقهره على الانقياد عليها - اى قهر المضاد للقوة العقلية على الانقياد على القوة العقلية ، والمصدر مضاف الى المفعول .

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ - قال الفخر الرازى فى الاربعين : ذهب اصحابنا (اى الاشاعرة) والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة ، وقالت الفلاسفة و المعتزلة : الملائكة السماوية افضل من البشر ، و هو اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى و ابى عبد الله الحلیمى من اصحابنا .

قول الشارح : و جماعة الاوائل - اى الفلاسفة الاقدمين وتبعهم الآخرون ، قال الشيخ : اعلى طبقات الموجودات الامكانية الملائكة الروحانية الذين سماهم الحكماء العقول ثم الملائكة الذين سموهم النفوس الفلكية .

قول الشارح : احمزها - الاحمز الماض والاشق ، قال فى مجمع البحرين : فى حديث ابن عباس : افضل الاعمال احمزها اى اشقها وامتنها واقواها ، قيل : وليس بكلى فليس كل احمز افضل ولا العكس .

اقول : الحمزة فى الاصل بقلة حريقة حريفة ، فيقال : حامز لكل حاد من السلاح ، او كل لاذع من الشراب ، او كل قارع من الجسم ، او كل شاق من العمل ، او كل جارح من الكلام ، او كل قوى من المؤثر ، والافضلية فى هذا الحديث موضوع و الاحمزية محمول فاذا ثبت ان عملا كذا ثابا افضل فهو احمز لاعلى العامل ليكون بمعنى اشق لان مناط فضل العمل العقل والمعرفة فكما كان الانسان اعقل بدينه واموره واعرف بربه ونبيه واوصيائه صلوات الله عليهم كان افضل فى عمله على ما نطق به الآيات والاخبار و مناط كونه حامزا على العامل بمعنى كونه شاقا على بدنه و قواه هو كثرة الحركات البدنية والفكرية وسرعتها او شاقا على نفسه هو كراهته وقلة حبه له ، فيحتمل

ان يكون معناه احمز على الشيطان اى انه احدٌ لقطع اسبابه وسبيله الى قلب عامله،
او احمز على النفس بمعنى انه اقبض واحفظ لها عن الوقوع فى شهواتها وهواها ، او
احمز فى ازالة الرذائل النفسية او دفع النار الاخروية فهو بمعنى اقوى ، او احمز
فى نفوس الناس بمعنى اجرح وانفع من جهة الموعظة .

قول الشارح : وههنا وجوه اخر الخ - ذكرها الرازى فى الاربعين ، و

نقلها القوشجى وغيره .



المقصد الخامس في الامامة

قول المصنف : في الامامة - عرفها شمس الدين الاصبهاني الاشعري الشارح القديم بانها عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة قوانين الشريعة و حفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة ، والشارح البهشتي رحمه الله بانها رئاسة عامة في الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله ، والقوشجي بانها رئاسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وآله ، والشارح العلامة رحمه الله في الباب الحادي عشر بانها رئاسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله .

اقول : الامام في كتاب الله امامان : امام الحق والهدى يدعو الى الله تعالى ، و امام الضلالة والردى يدعو الى النار ، قال تعالى : انى جاعلك للناس اماما ، وقال تعالى : و جعلناهم ائمة يهدون الى الحق ، و قال تعالى : و جعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا ، و قال تعالى : فقاتلوا ائمة الكفر ، و قال تعالى : و جعلناهم ائمة يدعون الى النار ، فهذه التعاريف ان كانت للاعم او الامامة الباطلة فقط فليست في امور الدين ولا نيابة عن النبي فالقيدان مخلان ، و ان كانت للامامة الحق فلا بد من التقييد بكونها من قبل الله عز وجل ورسوله كما يشعر به ما في الآيات من انه تعالى جعل للامامة من جعله لان الرئاسة في امور الدين امر عظيم خطير لا تتأتى الا من جعله الله تعالى لذلك و سدده و علمه ما يرتفع به اختلاف الناس حين يخلفون و الاختلاف امر الدين وذهب كل الى ما يهواه من الطريقة ، ولان النيابة لا تتصور الا بتعيين المنوب عنه لاسيما هذا المهم الذى لامهم فوقه اذ لا يعقل ان يدعى احد انى نائب عن فلان فى الامر الكذائى او يجعله جماعة نائبا عنه من دون نص و تصريح منه بذلك والعقلاء ينسبون الى الحمق والسفه والخبل من يدعى ذلك عن احد من دون ايجاب منه ولو فى ادنى الامور ، فلا بد من ذلك القيد فى التعريف كما اشار اليه المصنف فى بعض كتبه بقوله : فالحكمة تقضى وجود رئيس قاهر آمر بالمعروف و ناه عن المنكر مبين لما يخفى على الامة من غوامض الشرع فكان وجوده لطفًا و هذا اللطف يسمى امامة فتكون الامامة واجبة .

ان قلت : ان قوله تعالى : و جعلناهم ائمة يدعون الى النار يدل على ان الامامة

الباطلة ايضا من قبل الله تعالى ، قلت : ان جعل في تلك الآيات بمعنى التعيين بعد ان اعطاه الله تعالى لوازم الامامة والرياسة ، و في هذه الآية جعل تكويني بمعنى تخليته تعالى الناس في سبيل اختيارهم من يهوون اليه للامامة كتحليته تعالى عباده في جميع افعالهم فكانه تعالى قال : و جعلناهم مختارين في الامامة الداعية الى النار فادعوا ذلك فأتهم بهم اقوام لان من القبيح ان يعين تعالى مضلا مغويا لطيعه العباد و يتبعوه ، و قد قال تعالى : و لاتطيعوا امر المسرفين ، و لاتطع منهم آثما او كفورا .

ثم ان الامامة من اصول الدين لا من فروعها ، بل صنوا النبوة لان ما يحصل بها من الاغراض يحصل بالامامة الحققة ، و لان الباحثين ذكروها في الاصول ، و لان من تعريفها يعرف انها من الاصول ، و لان بها حفظ اساس الشريعة و قوام حوزة الملة ، و لانه روى عن النبي صلى الله عليه و آله من طرق الفريقين : من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ، و لانها لو كانت من الفروع لجاز فيها التقليد و لجاز ان يجتهد كل احد فيها فيختار احدا للامامة ولكفى فيها ظن المجتهد والكل يمنعون الكل ، بل يكفرون من يقول بامامة غير علي عليه السلام والعباس و ابى بكر بعد النبي صلى الله عليه و آله ، بل بعضهم يكفرون و يسيحون قتل من يقول بامامة غير ابى بكر بعد النبي صلى الله عليه و آله ، و ما وقع في كلمات بعضهم من جواز التقليد فيها بل لا يجب البحث عنها فهو من المناقضات في كلامهم ، و لان الدين يمتنى عليها فكيف لا تكون من اصوله ، و لان بالامامة تبقى النبوة ، و لان اناسا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله ارتدوا بعده على ادبارهم القهقري و يجلون عن الحوض يوم القيامة على ما في احاديث في الصحيحين و من طرق الخاصة و لا وجه لارتدادهم و عدم نجاتهم يوم القيامة و حكم الله تعالى انهم ليسوا من امنك كما في الاحاديث الاعدولهم عن الامامة الحققة لان الكبائر مشفوع فيها بالنبي صلى الله عليه و آله و لا وجه لايجاب العدول عنها ذلك الا انها من الاصول ، و لان خواص النبوة من دعوة الخلق الى الحق و نشر احكام دين الله عز وجل بين العباد ثابتة للامامة ، و لان اطاعة الامام و ولايته عدل اطاعة الله عز وجل و اطاعة رسوله صلوات الله عليه و آله و ولايته و ولاية رسوله كما نطق به التنزيل .

وبالجملة لو كانت هذه المسألة من الفروع لما وقع هذا التشاجر و التنازع والتحارب والتلاعن بين الطرفين ولما حكم بعض اهل السنة باباحة قتل الشيعة ولما وقع عملهم بذلك و تحريك عوامهم و امرائهم على قتل علماء الشيعة و صلحائهم و على اثارة الفتن والافساد من اول الامر الى اليوم على ما هو مسطور في التواريخ و كتب الوقائع، بل كانت كالفروع المهمة من الحج والصلاة و اجزائهما و شرائطهما كافيا فيها ظن المجتهد او تقليد الغير ولم يكن سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قال فيها شيئا على خلاف ما قال الآخر فضلا عن تكفيره و الحكم باباحة قتله ، هذا كله على ان بعضا منهم صرح بانها من الاصول .

قال القاضي السعيد الشهيد التستري في احقاق الحق : قد صرح القاضي البيضاوي في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج و جمع من شارحي كلامه بان مسألة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذي يخالفه توجب الكفر والبدعة ، و قال الاسروشنى من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بفصول الاسروشنى بتكفير من لا يقول بامامة ابي بكر، انتهى .

فليس بالمكان قول بعض ارباب التأليف منهم بانها من المسائل الفرعية و اسناد ذلك الى اهل السنة و الاشاعرة كصاحب المواقف و الفضل بن روزبهان .

ثم ان معنى كونها من الاصول هو وجوب الاعتقاد بامامة احد في كل عصر يرضى الله تعالى بوصايته وخلافته عن النبي صلى الله عليه وآله في جميع ما كان للنبي الا النبوة ولاية فيه على العباد ، و هؤلاء لا يمكنهم هذا الاعتقاد في احد من خلفائهم ، و معنى كونها من الفروع هو وجوب نصب احد للرئاسة على الامة و الزعامة فيهم بعد النبي صلى الله عليه وآله ، و هذا الوجوب عند القائل به كفاي تخيير لان اختيار فرقة بل احدا كما يكفي من اختيار الباقي و نصب كل احد يقوم بمقام نصب آخر ، فاذ قيل لهم: لم اخترتم هذا دون ذلك ولم عزلتم سائر المسلمين عن ذلك فالجواب كان ينتهي الى اثارة الفتن الموجبة لهدم اساس الشريعة و محو آثاره الذي لم يكن يرضى به الله عز وجل

و رسوله و وصى رسوله صلوات الله عليه وآله ولذلك قعد الوصى عن حقه ، و اذ قيل للغابرين: لم اتبعتم ذلك قالوا : كذلك فعلت السالفة وهذا صريح فى تقليدهم اياهم و ان ابوا عن الاعتراف به ، و اذ قيل لهم : لم وضعتم عقيدتكم على اساس فعالهم قالوا: هل يتصور فى اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله الاتفاق على الباطل ، والمطلع المنصف قد علم ان الاتفاق لم يتحقق و رسول الله صلى الله عليه وآله قد كان ينص على ان جماعة منهم يرتدون على اعقابهم ولا يرونه يوم القيامة و يجلون عن حوضه و يقول : يارب اصحابى فيقول الله تعالى : هل شعرت ما عملوا واحداثوا بعدك .

والعاقل يكفيه التأمل فى ان الامر لو كان كما يقولون لم يكن لله على الناس حجة بعد الرسول صلى الله عليه وآله لان الامر موكل على رعيهم الى الامة وليس بعض منهم حجة على بعض ، و كان لكل احد ان يأخذ بالقرآن و يذهب سبيله بحسب فهمه ورايه و اجتهاده و عقله او يقلد من يهواه من اهل العلم ، و لم يكن من فرق الامة هالكة مع ان النص والاجماع دالان على ان فرقة منهم ناجية والباقية هالكة ، و لم يكن لله تعالى ان يقول يوم القيامة لعبده: لم اخذت هذا المذهب وتركت ذلك المذهب لان العبد يجيب و يقول : يا رب انك لم تنصب لعبادك بعد نبيك طريقا و علما ، بل كان بينهم كتابك و انى رأيت ان كلامهم يجرى على كتابك بحسب فهمه و عقله و انى جريت عليه كذلك لان عقلى حجة على دون عقل غيرى فيحج الله عز و جل ويخصمه تبارك و تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا والله الحجة البالغة على الناس .

هذا مع ان النصوص الجلية المتواترة الكثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله عنى خلافة امير المؤمنين عليه السلام و امامته كما يأتى بعضها فى الكتاب لا تبقى مجالا لهذه المباحث .

ثم السرفى انحراف من انحرف عن الطريقة و عدل عمن نصبه الله تعالى علما للامة عدم قدرهم للدين حق قدره فرضوا بان يكون زمانه بيد كل جاهل وفاجر ، بل ما قدروا الله حق قدره فحسبوه جسما فى ذاته او مركبا فى حقيقته بصفاته او ظالما فى افعاله بعباده او مرئيا فى جهاته او عاجزا على ما اقدر عباده عليه او عابثا فى ارادته

لما لديه ، ولارسوله حق قدره و لامكانته في رسالته ف ضربوا له الامثال بالسهو والغفلة والعصيان وعدهم اياه واحدا من الناس في ظاهره و باطنه الا انه نزل عليه كلام الله واجتهد فيه بحسب ادراكه كما كان لغيره من اصحابه و افراد امته ان يجتهد فيه وان كان على خلاف ما نطق به رسول الله صلى الله عليه وآله كما صرحوا به في كتبهم من ان بعض الاصحاب في موارد خلافهم مع رسول الله صلى الله عليه وآله و اعتراضهم عليه كان يجتهد و يرى ذلك وكان تلك الخلافات والاعتراضات امورا اجتهادية كان غرضهم منها اقامة مراسم الشرع و ادامة مناهج الدين ، فتبا و بعدا و سحقا لامة ترى ان اقامة مراسم الشرع و ادامة مناهج الدين في الخلاف والاعتراض على نبيها على حسب الاجتهاد والراى .

المسألة الاولى

(فى ان نصب الامام واجب على الله تعالى)

قول الشارح : اخلف الناس هنا الخ - ضبط الاقوال ان يقال : ان نصب الامام واجب ام لا ، والثانى مذهب النجدات من الخوارج لعنهم الله اصحاب نجدة بن عامر الحنفى ، ومذهب الاصم المعتزلى عند الامن و اما عند ظهور الفتن فواجب ، ومذهب الغوطى عند ظهور الفتن و اما عند الامن فواجب على عكس ما قال الاصم على ما فى المقالات والملل والنحل و شرح القوشجى والاربعة .

و اما القول بوجوب نصب الامام فيتصور اربعة : الوجوب على الله تعالى او على الناس و على كل من التقديرين سمعا وعقلا .

فالقائلون بالوجوب على الله تعالى عقلاهم الامامية والاسماعيلية ، ولكنهم قالوا بذلك لذهابهم الى ان النظر غير كاف فى حصول المعارف ، بل لابد من معونة من معلم الهى نبي او وصى نبي ، فوجب على الله ان لا يخلى العالم عن امام يرشد الخلق الى

معرفته وسائر المعارف ، و كلامهم هذا حق بل يرجع الى قاعدة اللطف ، ولكن قولهم : ان النظر غير كاف مطلقا ليس بحق لان البديهة تشهد بان النظر كاف في كثير من المسائل ، و قد مرتفصيل مبناهم هذا في المسألة الثانية والعشرين في مبحث العلم من مباحث الاعراض ، والامامية و ان ذهب بعضهم الى مبنى الاسماعيلية كالصدوق في التوحيد باب انه عز وجل لا يعرف الاب ، بل يظهر ذلك من الاخباريين ، لكنهم استدلوا على المطلوب هنا بناء على قاعدة اللطف بما ذكره المصنف رحمه الله من ان نصب الامام لطف و كل لطف واجب على الله تعالى .

اما الصغرى فمعلوم ان الامام كالنبي لطف بكلام المعنيين المذكورين في مبحث اللطف من تحصيل الغرض و من التقريب الى الطاعة والتباعد عن المعصية ، بل الثاني جزء من الاول فان غرضه تعالى من ايجاد الخلق استحقاقهم لرحمته و دخول دار كرامته و البقاء ببقائه في مقام السرور والابتهاج و مكان النعم الدائم من دون نفاد ، و انه تعالى اراد لهم ذلك بتكامل نفوسهم في العلم والعمل في دار الابتلاء و قرار البلاء ، و هذا التكامل لا يتأتى لهم الا بكامل بينهم يرجعون اليه في شبهاتهم و جهالاتهم ، و يرفعون اليه مخاصماتهم ، و يمتنعون به عن التغالب والتهاوش والتعادي ، و يامرهم بالمعروف والعدل والاحسان ، وينهاهم عن المعاصي والمنكرات ، و يبعثهم على التناصف والتعادل ، و يبين لهم المجملات ، و يؤول لهم المتشابهات ، و يلقي اليهم المعارف و علوم الاحكام ، و يعظهم بالمواعظ البالغة ، و يرقهم الى المدارج العالية ، ويسلك بهم سبيل التوحيد والعبودية ، و يهديهم في امورهم الى المصالح الدنيوية والاخرية ، و كتاب الله تعالى لا يكفيهم في ذلك الامع الذي عنده علم الكتاب كما بين ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله : اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكنم بهما لن تضلوا ابدا كتاب الله و عترتي اهل بيته لن يفترقا حتى يرثي الحوض ، والذي عنده علم الكتاب لا يعرف الا بتعريفه تعالى و تبينه فوجب عليه تعالى ذلك لئلا يلزم نقض الغرض ، ولقوله تعالى : ان علينا للهدى ، والكبرى قدم في مبحث اللطف انه بمعنى المحصل

للغرض واجب كلياً و ان لم يكن بالمعنى الآخر كذلك لكنه جزء من المعنى الاول كما قلنا .

و اما القول بوجوب نصب الامام على الله تعالى سمعاً فقط فمن يعزل حكم العقل هنا طعناً في قاعدة اللطف ان كان فلا بد له ان يتمسك بالأدلة السمعية فان من الآيات ما استدل به على ذلك كقوله تعالى : ان علينا للهدى ، و قوله تعالى : انما انت منذر ولكل قوم هاد ، و قوله تعالى : قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدي فما لكم كيف تحكمون ، و قوله تعالى : اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ، و قوله تعالى : ان الله اصطفى آدم و نوحاً و آل ابراهيم و آل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم ، و من الاحاديث ما هو صريح في ذلك و على الطالب ان يراجع مظان تفصيلها .

و اما القائلون بوجوب نصب الامام على العباد عقلاً فهم ابو الحسين البصري و البغداديون من المعتزلة و الجاحظ و ابو الحسين الخياط و ابو القاسم الكعبي من قدماء الاعتزال كما في الاربعين للرازي ، و هذا ايضا مذهب الزيدية لانهم رأوا الامامة في ولد الحسن او الحسين عليهما السلام بالشورى ، و استدله هؤلاء على ما نقله الرازي في الاربعين بان نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس و دفع الضرر عن النفس واجب عقلاً فنصب الامام واجب عقلاً .

اقول : ان القائلين بالوجوب السمعي على العباد ايضا استدلوا بهذا الدليل بعينه ، و عن قريب سند كرهه والكلام عليه انشاء الله عز وجل .

ثم ان تعجب فموجب مذهب المعتزلة هذا حيث التزموا في كل مسألة بوجوب اللطف على الله تعالى على مقتضى قواعدهم حتى وصلوا الى هذا المقام فنكصوا على الاعقاب وقالوا بعدم وجوب نصب الامام عليه تعالى مع عدم الشبهة في كونه لطفاً كالنبي و انت عرفت في مبحث اللطف انه بمعنى المحصل للغرض واجب كلياً ، و هم معترفون

مثبتون للكلية في ذلك المبحث، ولعمرك ان هو الأسر الشقاوة الموجبة للانحراف عن باب الولاية و مدينة العلم والحكمة .

و اما القائلون بوجوب نصب الامام على العباد سمعا فهم اصحاب الحديث والاشاعة والجباة من المعتزلة بل غيرهما الامن عددناه في القول السابق ، و هم استدلوا على مذهبهم بامور :

الاول الاجماع ، قال القوشجي في شرحه : تمسك اهل السنة بوجوه ، الاول و هو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول ص .

اقول : لم يقم اجماع على ان نصب الامام واجب على العباد ، و الا فمن اين هذه الاختلافات في هذه المسألة حتى ذهب كثير من غير الشيعة الى عدم الوجوب اصلا ، بل الاجماع المدعى من الخصم المذكور في كتبهم انما هو على اختيار ابي بكر ، وذلك غير المسألة المبحوث عنها ، مع انه لم يقع فيها ايضا من المسلمين اجماع و لامن الصحابة قطعا على ما بين في محله .

الثاني ان نصب الامام مقدمة للواجب و مقدمة الواجب واجب ، اما الكبرى فظاهرة مسلمة ، و اما الصغرى فلان الشارع امر باقامة الحدود و سد الثغور و تجهيز الجيوش للجهاد و كثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام و حماية بيضة الاسلام .

اقول : ان وجوب المقدمة عقلية لاسمعي ، فيثبت بهذا الدليل ان تم وجوب نصب الامام عقلا لاسمعا ، مع ان وجوب المقدمة عام حتى في حقه تعالى فانه تعالى اذا اراد شيئا لا يمكن ان يوجد الا بامر آخر فلا بد ان يريد ذلك الامر ايضا ، فاذا كان نصب الامام مقدمة لبقاء الدين و نظام امر المساميين فعليه تعالى ان ينصبه لانه تعالى يريد بقاء الدين بحكمته كما يريد المسلمون باذنه و امره .

الثالث ما ذكره الرازي في الاربعين من ان نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لا يندفع الا بنصبه و دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ، و هذا يقتضي ان يجب على العقلاء ان ينصبوا لانفسهم اماما ، اما بيان المقام الاول فانا نرى ان البلد اذا حصل

فيه رئيس قاهر مهيب سائس يأمرهم بالأفعال الجميلة ويزجرهم عن القبائح كان حال البلد في البعد عن التشويش والفساد والقرب من الانتظام والصلاح اتم مما اذا لم يكن مثل هذا الرئيس كائنا فيهم والعلم به ضروري بعد استقراء العادات فثبت ان نصب الرئيس يقتضى اندفاع انواع من المضار لا تندفع الا بنصبه واذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دفعا للضرر عن النفس ، واما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان فهذا متفق عليه بين العقلاء ، اما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فانه يقول : وجوب هذا معلوم في بداهة العقول ، واما عند من ينكر ذلك فانه يقول : وجوب هذا ثابت باجماع الانبياء والرسل و باتفاق جميع الامم والاديان ، انتهى ما ذكره بعين عبارته ، وغيره كالقوشجي اتى بهذا الدليل في شرحه الا انه زاد في الصغرى على دفع المضار جلب المنافع .

اقول : انظر ايها العاقل المنصف كيف قرر في الصغرى ما قرره الامامية في صغرى دليلهم من كون نصب الامام لطفًا ، لكنهم يقولون : ان الله عز وجل اوجب على نفسه نظرا الى حكمته و علمه و خبره ببواطن خلقه و رأفته و حنانه بعباده ان يقيم لهم من يقوم به جلب المصالح والمنافع و دفع المضار والمفاسد الدنيوية منها والاخرية قضاء لما اراد من خالق الخلائق ، وهؤلاء يقولون : لا بأس بان يهمل الله تعالى عباده و يتركهم مع اختلافاتهم و تخالف اهوائهم سدى و بكل هذا الامر الخطير الى انفسهم مع غلبة شهواتهم و كثرة شبهاتهم و جهالاتهم ، و انى للمخلق بمعرفة الامام الناصح الذى لا يعيىف على من يبغض ولا يأتهم فيمن يحب و لم يكن ما يفسده اكثر مما يصلحه ، و كيف يعرف وقوع اختيارهم على من يطمئن القلب امامته ~~هو~~ يكون خيرا للامة في دينهم و دنياهم تاركا للدنيا لاجل آخرته ، و انظر الى احوال كل واحد من الخلفاء الاموية والعباسية و من بعدهم من رؤساء المسلمين ، بل انظر الى الاول والثانى و ما نقل وقوعه منهما في التواريخ والسير الذى يأتى في الكتاب ذكر بعضه .

واذا ذكر الحديث الذى رواه في المجلد السابع من البحار باب ان الامامة لا تكون الا بالنص عن الاحتجاج عن سعد بن عبدالله القمي ، قال : سألت القائم عليه السلام

في حجر ابيه فقلت : اخبرني يا مولاي عن العلة التي تمنع القوم من اختيار امام لانفسهم ، قال : مصالح او مفسد ؟ قلت : مصالح ، قال : هل يجوز ان تقع خیرتهم على المفسد بعد ان لا يعلم احد ما يخطر ببال غيره من صلاح او فساد ، قلت : بلى ، قال : فهي العلة ، ايدتها لك ببرهان يقبل ذلك عقلك ، قلت : نعم ، قال : اخبرني عن الرسل الذين اصطفاهم الله و انزل عليهم الكتب و ايدهم بالوحي والعصمة اذ هم اعلام الامم و اهدى ان لو ثبت الاختيار ، و منهم موسى و عيسى عليهما السلام ، هل يجوز مع وفور عقليهما و كمال علمهما اذا هما بالاختيار ان تقع خیرتهما على المنافق و هما يظنان انه مؤمن ، قلت : لا ، قال فهذا موسى كلم الله مع وفور عقله و كمال علمه و نزول الوحي عليه اختار من اعيان قومه و وجوه عسكره لميقات ربه سبعين رجلا ممن لم يشك في ايمانهم و اخلاصهم فوقعته خیرته على المنافقين ، قال الله عز وجل : و اختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا الآية ، فلما وجدنا اختيار من قد اصطفاه الله للنبوة واقعا على الافسد دون الاصلح و هو يظن انه الاصلح دون الافسد علمنا ان لا اختيار لمن لا يعلم ما تخفى الصدور و ما تكن الضمائر و تنصرف عنه السرائر و ان لا خطر لاختيار المهاجرين و الانصار بعد وقوع خيرة الانبياء على ذوى الفساد لما ارادوا اهل الصلاح .

ثم ان هذا الدليل عقلي و هو عين ما ذكره القائلون بوجوب نصب الامام على العباد عقلا .

الرابع ما ذكره التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية ، و هو ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله بطرق الفريقين : من مات و لم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية .

اقول : الحديث حق ثابت متواتر ، لكن ليقول عاقل للتفتازاني ومن سلك مسلكه : من امام زمانك الذي يدعوك به الله تعالى يوم القيامة ، و من الذي ان عرفته اماما مت على ميتة الاسلام ، و هو قد قال بعد سطور : و اما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ، انتهى ، و هو نفسه بعد الخلفاء العباسية ، على ان الامر من اوله مشكل لانهم رووا عن رسول الله صلوات الله عليه و آله انه قال : الخلافة بعدى ثلاثون سنة تم يصير ملكا عضوا ،

فاين الامامة والخلافة من الملك العضوض ؟! ومن يعتقدونه اماما في ايام الملك العضوض ؟! فكل احد من آحاد الامة على سلوكهم يموت بعد ايام الخلافة ميتة جاهلية كما اعترف به التفاتراني نفسه في شرحه ، ثم تمحل لدفع هذا الاشكال بما لا يضمن ولا يغني من جوع ، ثم آخر الامر تسلم الاشكال فيما بعد الخلافة العباسية . فتباً لشان من لا يطمئن قلبه بامامة احد حقا فيموت ميتة جاهلية ميتة كفر ونفاق وضلال .

ثم ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من مات ولم يعرف الخ ثم عيّن وعرف في مواضع بالاسماء والالقب و بعض الخصائص ائمة المسلمين اولهم الى آخرهم صلوات الله عليهم الذين هم الائمة حقا الى آخر الدهر كما ورد ذلك في روايات متواترة ، و سيأتي بيانه في آخر المقصد انشاء الله عز وجل ، و لولا ذلك لكان كلامه هذا قبيحا لغوا كما ان رئيسا يقول لمن تحت يده : لولم تأتمروا بامري لضربتكم وجيعا ثم لم يكن له قبل ذلك ولا بعده الى آخر ايامه امر اليهم بشيء .

قول الشارح : الاصم عن المعتزلة - هو ابوبكر بن عبد الرحمن بن كيسان المعتزلي ، ذكره البغدادى في الفرق بين الفرق ، والمسعودى في التبيين والاشراف ص ٣٥٦ ، واحمد بن يحيى بن المرتضى في المنية والامل ص ٣٢ ، توفي في المائة الثالثة ، كذا في ذيل فرق الشيعة للنوبختي .

قول الشارح : و جماعة من الخوارج - قال ابو محمد الحسن بن موسى النوبختي رحمه الله في فرق الشيعة : خرجت فرقة ممن كان مع علي عليه السلام وخالفته بعد تحكيم الحكمين بينه وبين معاوية و اهل الشام وقالوا : لاحكم الله ، وكفروا عليا عليه السلام وتبرؤوا منه و امروا عليهم ذا الثدية ، و هم المارقون ، فخرج علي عليه السلام فحاربهم بالنهر وان فقتلهم و قتل ذا الثدية ، فسموا الحرورية لوقعة حروراء ، و سموا جميعا الخوارج ، و منهم افرقت فرق الخوارج كلها ، انتهى ، وعد بعض العادين للفرق فرق الخوارج تسع عشرة فرقة باسمائهم .

قول الشارح : و اصحاب الحديث - ان اصحاب الحديث هم الذين يستندون في كل شيء الى حديث مروي من دون تحقيق و نظري سائر الادلة ، و يقال لهم :

الحشوية ، ويقابلهم اصحاب الرأي والاجتهاد ، وهم الذين يستندون في كل شئ الى آرائهم المتخذة عن الادلة على حسب انظارهم .

اقول : اين اصحاب النورانية والتقوى والفرقان الذين قال في حقهم الصادق عليه السلام : ليس العلم بالتعلم (اى به فقط) انما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى ان يهديه ، فان اردت العلم فاطلب اولاً في نفسك حقيقة العبودية ، واطلب العلم باستعماله ، واستفهم الله يفهمك ، الى آخر ما قال عليه السلام في حديث عنوان البصرى المذكور في البحار في آخر الجزء الاول من الطبعة الحديثة ، وقوله عليه السلام : فان اردت العلم الخ بيان لعل وقوع ذلك النور في القلب ، فلا بد من ان تتحقق قبل التعلم و معه حتى يحصل ذلك النور ، والا فليس ما حصل له بالتعلم علماً حقيقة ، بل صناعة من الصناعات .

قول الشارح : بان العقلاء متى كان الخ - ان قلت : ان الخصم ايضا يتمسك بهذا الوجه لاثبات وجوب نصب الامام على العباد ، قلت : ليس للخصم ان يتمسك بشيء لاثبات الوجوب على العباد الا بعد ان يثبت ان الله عز وجل اهمل الحكمة في هذا الامر الخطير ، و انى له بذلك ، بل التفوه به يوجب الكفر

قول الشارح : قد تقدم بيانها - في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المتصدي الثالث

قول المصنف : و المفساد معلومة الانتفاء - هذه شبهة اوردها القائلون بعدم وجوب نصب الامام على جميع القائلين بالوجوب بان نصب الامام واجب لو علم خلوه عن المفسدة ، و امامع احتمالها او العلم بها فلا لان من الممكن بل الواقع كثيراً كون ما يفسده الامام المنصوب اكثر مما يصلحه بعد السلطة والقرار على مقام الرياسة ، فحينئذ فلا رجحان لنصبه على عدم نصبه و ان فرض في عدم نصبه مفسدة .

فالجواب على القول بوجوب نصبه على الله تعالى ظاهر لانه تعالى عالم بسرائر العباد و حقائق الامور والاشياء ازلا و ابدا لا يعزب عنه شيء ، فلا ينصب من يعلم ان في نصبه مفسدة لانه نقض للغرض كعدم نصبه ، فمن نصبه الله تعالى و عرفه للإمامة و الخلافة

فالعلم بانتفاء المفسدة فيه و عنه حاصل باليقين ، و لذلك اوجب الامامية كون الامام معصوما على ما يأتي في المسألة الثانية ، و ان ادعى مدع ان المفسدة لازمة للامامة غير منفكة عنها سواء كانت من عند الله تعالى او من عند الناس فدعوى باطلة كما اشار الشارح رحمه الله في ضمن كلامه للقطع بإمكان انفكاك المفسد كلها عن الامامة ، ولان الامامة لا يتصور فيها مفسدة ، بل المتصور مفسدة من نصب لها ان كان من قبل الناس ، ولان ابراهيم عليه السلام كان اماما كما اخبر الله تعالى عنه ولم يكن في امامته مفسدة بالاجماع ، والحاصل ان نصب الامام واجب في حكمة الله تعالى لوجود المقتضى الذي هو اللطف والمانع غير متصور .

و اما الجواب على القول بوجوبه على الامة فان المفسد محصورة معلومة لهم فيختارون من لم تكن فيه واجد للعلم والبصيرة والشجاعة والعدالة و غيرها من الاوصاف التي ثبت سمعا او عقلا لزومها للامام .

اقول : الحق ان الايراد غير مندفع على القول باوجوب على الامة لان العلم بخلو انسان سمي للامامة عن المفسدة في دينهم او دنياهم يختص بعلام الغيوب الخبير بما في الصدور ، والتاريخ ارانا ان الخلفاء المنصورين من قبل الامة قد غلبهم الفساد و لم يكن عندهم تلك الاوصاف اللازمة للامام ، انظر الى الثلاثة الاولين الذين هم افضلهم عندهم هل كانت فيهم تلك الاوصاف ام ظهرت عنهم اضدادها على ما روى و ذكر في الكتب و سيأتي في هذا الكتاب ذكر بعضها ، فبالله العزيز المنتقم انهم افسدوا اكثر مما اصلحوا ان قال قائل : انهم اصلحوا ، فانهم اضاعوا الصلاة و اتبعوا الشهوات و اضلوا عباد الله و اخرجوا بلاد الله و بدلوا نعمة الله كفرا و احلوا قومهم دار البوار ، فانجر الأعر لما فعل الأموية والعباسية و من بعدهم الى ذلة المسلمين شيئا فشيئا حتى وصل اليوم الى ما لا يفتح فم عاقل فيظهره ، والله قسما بشهادة الوجود ان امير المؤمنين عليه السلام لوقام مقامه الذي كان حقا له لم يمض زمان الا و اهل الارض مالوا الى التوحيد والاسلام كما هو المرجو لنا عند قيام المهدي المنتظر صلوات الله عليه و على آباءه الأطهار حسب ما وعده الله تعالى في مواضع من كتابه ، لكنه عليه السلام تنحي عن مقامه في الظاهر

كراهة ان تهدر صباة من الايمان بقيت في آحاد من المسلمين كما تنفس بما كان يتغلغل في صدره ازمانا في الخطبة الشقشقية و غيرها مما يحقق ما قلناه في تنحيه عن مقامه .

ثم ان الرازي ذكر في الاربعين بعد ذكر دليل اصحابه هذا الاشكال مع الجواب بهذه الصورة : فان قيل كما في نصب هذا الرئيس هذه المصالح لكن فيه انواع من المفساد ، منها انهم ربما يستكفون عن طاعته فيزداد الفساد ، و منها انه ربما يستولي عليهم فيظلمهم . و منها ان بسبب تقوية رياسته يكثر الخرج فيفضي الى اخذ الاموال عن الضعفاء والفقراء ، قلنا : لا نزاع في ان هذه المحذورات قد تحصل ، لكن كل عاقل يعلم انه اذا قوبلت المفساد الحاصلة من عدم الرئيس المطاع والمفساد الحاصلة من وجوده فان المفساد الحاصلة من عدمه ازيد من المفساد الحاصلة من وجوده ، وعند وقوع التعارض يكون العبرة بالرجحان فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ، انتهى .

اقول : ان المفساد الدينية والاخرية من الرئيس الذي استولى على العباد غيظلمهم و يأخذ اموالهم بغير حق ازيد و اكثر بما فوق القياس من المصالح الدنيوية التي تحصل منه للمذين يتزلفون اليه ويتقربون من سلطانه و يترجعون حول امارته و امن يوافقه او يسكت عن مظالمه من آحاد رعيته كما هو المعلوم في عثمان والاموية والعباسية و من بعدهم ، فان الناس قد خرجوا افواجا من دين الله و مالوا الى الكفر والكفار و تأدبوا بآدابهم وتخلتوا باخلاقهم و تعلموا من علومهم وتركوا علوم الدين و سنن سيد المرسلين و استجلبوا الذل لانفسهم والعز لمن قال تعالى فيهم : حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، و كل ذلك ليس الامن جور الرؤساء وسوء طريقة الائمة و الامراء ، و ليس ذلك الا لاختيار الناس اماما لانفسهم ، ثم اختيار كل فرقة اماما ، وترك من اختاره الله تعالى لهم ، فلا بد لصلاح امر العباد من ان يترك الناس هذا الاختيار والداعية حتى يظهر من ادخره الله تعالى لتقويم الدين فيسلك بعباد الله عز وجل طريق الصواب و يجرى بهم على مجرى السنة والكتاب ، ولكن الناس لا ياتون الى هذه الفكرة

حتى يأتي امر الله تعالى ، فان امر الله كان مفعولا .

قول المصنف : وانحصار اللطف فيه الخ - هذه الشبهة بعد الاغماض عن الشبهة الاولى ، فان الخصم القائل بعدم وجوب نصب الامام يقول : سلمنا انه ليس في نصب الامام مفسدة ، لكن من الجائز ان يترتب الغرض المترتب على الامامة على غيرها ، فلا انحصار فيها ،

و تقرير هذه الشبهة مع جوابها على القول بوجوب نصب الامام على الله تعالى ان يقال: لم لا يجوز ان يلفظ الله تعالى بعباده لطفًا يقوم مقام لطف الامامة كأن يجعل الناس كلهم معصومين ويوحى الى كل منهم ما يحرم عليه ويحل له ، او على وجه آخر ، والجواب ان المنصور وجهان لان الغرض سيرا لخلق الى السعادة الابدية ، وهو اما بالوحى الى كل احد وجعله معصوما ، و اما بجعل البعض حجة معصوما و استفادة الآخرين منه ، والاول ليس لان الاصل في خلق الانسان حسب ما اراده الله تعالى كما يشهد به آيات و اخبار كثيرة ويظهر بالوجدان ان يجعله بحيث يتأتى منه الخير والشر ثم يهديه النجدين فيختار بنفسه واختياره نجدا الخير فيستحق بذلك تلك السعادة ، ثم حيث ان عقل الانسان لا يكفي لذلك لمعارضة الاوهام والشهوات ضم الله تعالى الى العقول من ابناء نوعه من يكفي ذلك وهم الانبياء والاصفياء عليهم السلام ، فليس بجائز ان يخرج الله تعالى كل احد من ذلك الاصل لانه نقض لغرضه ، ولا بجائز ان يجعلهم بلا حجة فيفوت الغرض فاصطفى من عباده احادا وقواهم بالنفوس القدسية ليحصل بهم الغرض ، فاللطف الذي يحصل به الغرض من ايجاد الخلق يتم بالنبي المبعوث و بعده بالامام المنصوص .

و اما تقرير الشبهة مع جوابها على القول بوجوبه على العباد ان يقال: ان الامام عندكم هو من له الرياسة العامة على جميع الامة في امور الدين والدنيا ، و من اين يجب نصب من له هذه الخواص ، ولم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة في كل ناحية بان يكون لكل اجتماع رئيس يحفظ به نظام امورهم ، او الاكتفاء بمن له الرياسة العامة على الجميع في امور الدنيا ويكون امر الدين موكولا الى انفسهم بالاجتهاد او التقليد ، والجواب على ما في شرح القوشجي ان انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى

صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاء لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام، ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذى هو المقصود الاهم والعمدة العظمى .

اقول : ان كلا من امراء هؤلاء القوم من البدء الى اليوم كان امره مقصورا في رياسة الدنيا سواء كان واحدا في عصر او متعددا اذ لم يكن عنده علم الدين ليكون رئيسا دينيا ، نعم كانوا قد يداخون بغير حق في امور الدين و يرتكبون باسمه ما يقتضى اهوائهم ، و كان علمائهم الحاطمون لدين الناس الهاضمون من دنيا اولئك الاناس قد يحكمون و يقضون حسب اهوائهم ، فلم يكن لهؤلاء القوم امام بالمعنى الذى فسروه ، فمات كل منهم الى اليوم ميتة جاهلية لان معرفة الشئ بشخصه فرع وجوده حينما .

ثم ان القوشجى بعد ذكر الشبهتين والجوابين قال : و ظاهر انهما (اى الجوابين) مجرد دعوى، وقوله هذا صدر من العصية العمياء مع انك قد عرفت ان الجوابين يدفعان الشبهتين على مذهبنا لاعلى مذهبهم .

قول المصنف : ووجوده لطيف وتصرفه الخ - ان الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كانوا ائمة الامة في امور الدين الذى هو المقصود من بعث الانبياء عليهم السلام لان علوم الدين جميعا اصولا وفروعا منهم اخذت و اليهم انتهت ، و هذا امر قد تسلمه الخاصة والعامة على حسب الاحاديث المروية عن النبى صلى الله عليه وآله في حقهم والشهود والوجود ، و اما امور الدنيا فانهم كانوا مشيرين فيها للرؤساء و آحاد الامة الى مصالحهم فى الشؤون و الخطوب فى موارد كثيرة عديدة لا تحصى على ما فى زبر التواريخ والسير و ان لم يكن فى ايديهم ظاهر السلطان ، و هذا اهم شؤون التصرف و كاف لحصول غرضه تعالى لانه اهتداء الناس بهم بالاختيار ، و قد اهتدى بهم صلوات الله عليهم و باصحابهم و اتباعهم فى زمانهم و بعده الى اليوم من كان اهلا للاهتداء ، و انما قعدوا عن حقهم مع قدرتهم على اخذه فى ايسر زمان لما قد قدره الله تعالى ، و منه بلوى الناس ليظهر ما فى صدورهم ، قال الله تعالى : احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا

آمنّا ولاهم يفتنون، حتى وصل الامر الى الثاني عشر منهم صلوات الله عليهم فاخفاه الله تعالى لان ما وصل من آباءه عليهم السلام الى الناس من المعارف والعلوم والاحكام كان كافيا لاهتدائهم و لانه لو كان ظاهراً بين الناس فعلوا به ما فعلوا بآباءه من القتل والحبس والحصر وغيرها لاسيما بعد ما سمع العباسيون حديثاً مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله من انه يقطع دابر الظالمين ، فاخفاه حتى يأتي الميقات الذي وعده تعالى انبيائه باهلاك الظالمين فيه كما في قوله : فاوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين و لنسكننكم الارض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد

فشبهة العامة من اننا لانسلم ان وجوده بدون التصرف لطف مدفوعة بانها لا تتصور الا في القائم الغائب المنتظر صلوات الله عليه ، و قد اشرت الى سر غيبته ، و لها اسرار اخرى ، و جوابها ان له صلوات الله عليه تصرفات في امور الخلق و منافع تصل الى العباد و ان كانوا لا يشعرون بها على ما هو معتقد الاثنى عشرية مستدلاً في كتبهم كما ورد في حديث عن النبي صلى الله عليه وآله من ان الناس ينتفعون به في غيبته كما ينتفعون من الشمس و دونها سحاب، هذا اجمال، و تفصيل الجواب في كتب الاصحاب على ان هذه الشبهات والمجادلات في قبال النصوص المتواترة الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله على الائمة الاثنى عشر عليهم صلوات الله بعددهم و اسمائهم والقابهم و على امامة امير المؤمنين عليه السلام خاصة و كذا عن كل امام على امام بعده يقبح ذكرها و التفوه بها ، و سيأتي ذكر بعض تلك النصوص في الكتاب انشاء الله عز وجل .

قول المصنف : وعده منا - الضمير يرجع الى الامام اى عده من بيننا او عدم ظهوره لنا ، او يرجع الى تصرفه .

قول الشارح : بخلاف المعرفة التي الخ - اى بخلاف معرفة المنعم التي كفى وجه الوجوب في وجوبها علينا من دون لزوم الجزم بانتفاء المفسدة المانعة من الوجوب ، بل يكفى الظن في ذلك ، والمراد بوجه الوجوب علة الوجوب والحكم، و وجه وجوب معرفة المنعم هو وجوب شكر المنعم الذي هو من الواجبات العقلية لان

شكره لا يمكن الا بعد معرفته على ما فصل في محله ، و تقرير الشبهة بهذه الصورة مأخوذ من الاربعين للرازي ، فانه اوردها على القائلين بان نصب الامام واجب عليه تعالى غافلا او متغافلا عن انها متوجهة اليهم ايضا ، بل تستقر عليهم دوننا كما قررنا من قبل .

و خلاصة ما قال في الاربعين مع التوضيح ان كون نصب الامام مشتملا على المصلحة اللطفية لا يكفي في وجوبه عليه تعالى حتى تبينوا خلوه عن جهات المفسده ، وانتم ما بينتم ذلك ، لا يقال : انا في هذا المقام انما نتكلم مع المعتزلة ، وهم مسلمون لنا ان المعرفة يجب علينا تحصيلها لانها لطف و مقدمة لاداء الواجبات كشكر المنعم مع احتمال اشتماله على المفسده ، فان كان مجرد تجويز اشتمال الشيء على المفسده يمنع من الحكم وجب ان لا تحكموا ايضا بوجوب تحصيل المعرفة لان هذا الاحتمال قائم فيه مع انكم وافقتمونا فيه ، لانا نقول : الفرق ظاهر ، و ذلك لان المعرفة لطف و مقدمة لاداء الواجبات فيجب علينا تحصيلها ، و نحن اذا عرفنا كون الشيء مشتملا على وجه الوجوب و لم نعرف فيه جهة مفسده مانعة عنه و ان كان فيه احتمالا غلب على ظننا كون ذلك الشيء واجبا علينا ، والظن في حقنا قائم مقام العلم في كونه سببا لوجوب الفعل علينا ، فلا جرم كفى هذا القدر في ان يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالى ، اما انتم فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى ، ولا يمكن الجزم بوجوبه عليه الا اذا ثبت انه خال عن جميع جهات المفسده في الواقع اذ ليس عنده تعالى جهل و ظن ، و انى لكم بهذا الجزم ، قايين احد الباين من الآخر ، انتهى ما في الاربعين .

اقول : نحن جزمنا بذلك و علمناه علم اليقين اذ قلنا ذيل كلام المصنف : والمفاسد معلومة الانتفاء : ان كون نصب الامام لطف يقتضى ان ينصبه الله تعالى والمانع في حقه معلوم الانتفاء لان نصب من لا يترتب عليه مفسده ممكن و قد فعل و الا يلزم نقض الغرض .

قول الشارح : فلا تكون واجبة عليه تعالى - اى فلا سبيل لنا الى الحكم القطعى بانها واجبة عليه تعالى .

قول الشارح : والجواب ان المفسد الخ - قد علمت من قبل ان تقرير الشبهة والجواب عنها يختلف على القول بوجوب النصب عليه تعالى او على الناس ، والشارح رحمه الله قرر الشبهة على القول بوجوبه عليه تعالى و قرر هذا الجواب على القول بوجوبه على الناس ، و قوله : فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى غير مناسب لهذا الجواب ، فراجع التعليقة التى على كلام المصنف : والمفسد معلومة الانتفاء .

قول الشارح : فيبقى وجه اللطف - الاضافة بيانية .

قول الشارح : ولان المفسدة لو كانت لازمة الخ - عطف على قوله : لان المفسد محصورة ، و هذا الكلام اشارة الى جواب القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى عن هذه الشبهة ، و قد مر تقريره وتوضيحه من قبل فلا نعيده .

قول الشارح : ولقوله تعالى الخ - عطف على قوله : قطعاً ، فان امامة ابراهيم عليه السلام كانت خالية عن المفسدة بالاجماع .

قول الشارح : فيجب على تقدير الانفكاك - اى فيجب عليه تعالى ان يختار من يتفك عن المفسدة لان اللطف يقتضى ذلك و هو عالم بمن اتصف بذلك وقادر على خلقه و نصبه للإمامة ، فلا مانع فى حقه بعد ثبوت المقتضى .

قول الشارح : والجواب ان انحصار اللطف الخ - قد مر توضيح الجواب على المسلكين ذيل قول المصنف : و انحصار اللطف الخ .

قول الشارح : ولهذا يلتجئ العقلاء الخ - هذا اشارة الى الجواب على القول بوجوب نصب الامام على الناس .

قول الشارح : والجواب ان وجود الامام الخ - قد مر توضيحه .

قول الشارح : احدها انه يحفظ الخ - هذا مضمون اخبار كثيرة بل متواترة على ما قال صاحب القوانين فى اوائل مبحث الاجماع من ان الزمان لا يخلو

عن حجة لان المؤمنين ان زادوا شيئاً ردهم وان نقصوا شيئاً اتمههم ولو لاذك لاختلط على الناس امورهم ، والشيخ رحمه الله جعل هذا في العدة مبنى حجية الاجماع .

قول الشارح : و ثانيها ان اعتقاد الخ - نحن نعتقد ان الامام الثاني عشر عليه السلام و ان كان غائباً عنا لكننا لسنا غائبين عنه ، بل نحن بمنظره و مرآه لا يغيب عنه شيء من امورنا واحوالنا ، يسمع كلامنا ويرى مقامنا و يطلع على احوالنا ، ونحن ندعوه ايلاً و نهـارا لحوائجنا و امورنا لاعتقادنا بان دعوته عند الله مستجابة وله لديه منزلة عالية رفيعة ، و نرى آثار وجوده و تصرفه و عطفه و رأفته في كل اوان في اليقظة والنام ، وقد ظهر ويظهر صلوات الله عليه بعض الظهور لبعض اوليائه عند الضرورة ، ونحن نتظر ظهوره ليملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، والمخالف في عمى من ذلك كله لان الطاغوت قد اخرجت من نور الولاية الى ظلمات الغواية والضلالة ، و قد ذكر العلماء رضوان الله عليهم في كتبهم تفاصيل هذا الاجمال ، فيعلم ان وجوده لطف وان لم يكن ظاهراً للناس ، و لا ينبغي ان يصغى الى خرافات الشبهات التي ابدعها ابليس في صدور بعض الجهلة العميان و ينقث بهم على اللسان .

قول الشارح : وهذا قد فعله الله تعالى - على ما يأتي ادلته الى آخر المقصد

قول الشارح : وهذا لم يفعله الرعية - اي كلهم ، مع ان الامة جميعاً كانوا

مستفيدين منهم صلوات الله عليهم بواسطة او بلا واسطة ، وهذا امر غير خفى على احد .

المسألة الثانية

(في ان الامام يجب ان يكون معصوماً)

قول المصنف : ويفوت الغرض - اظاهرا انه عطف على يضاد ومن تمام الوجه

الثالث ، لانه وجه برأسه كما فعله الشارح ، اي يتفرع على الانكار عليه التضاد في

امر الطاعة و فوت الغرض من نصبه ، و فى شرح البهشتى الاسفرايينى رحمه الله :
ولفوت الغرض من نصبه ، وعلى هذا يستقيم ان يكون وجهها رابعا براسه .

قول الشارح : ذهب الامامية - اعلم ان الشيعة هم اتباع امير المؤمنين صلوات الله عليه على سبيل الولاء والاعتقاد لامامته بعد الرسول صلى الله عليه وآله بلا فصل ونفى الامامة عن تقدمه فى مقام الخلافة وجعله فى الاعتقاد متبوعاً لهم غير تابع لاحد منهم على وجه الاقتداء ، وان افرقت فى سائر الائمة صلوات الله عليهم ، و الامامية فريق منهم قالوا بوجوب الامامة ووجود الامام فى كل زمان وواجبوا النص والعصمة و الكمال لكل امام ، ثم حصروا الامامة بعد الحسن عليه السلام فى الحسين و ولده عليهم السلام ، ثم ساقوها الى ابى الحسن الرضا عليه السلام ، واما الاثنا عشرية فهم القائلون بعد الرضا عليه السلام بامامة ابى جعفر محمد بن على الجواد ثم ابى الحسن على بن محمد الهادى ثم ابى محمد الحسن بن على الزكى العسكرى ثم ابنه الحجة القائم المنتظر المهدى صلوات الله عليهم على ما صح عن النبى صلى الله عليه وآله فى المتواتر امامتهم ووصايتهم و خلافتهم عنه صلى الله عليه وآله باسمائهم والقابهم ، فان الامامية اختلفوا بعد الرضا عليه السلام فى كل واحد من الاربعة كما اختلف الشيعة فيمن تقدمه على ما فى زبر السابقين كفرق الشيعة للذوبختى وغيره ، وما فى الافواه من ان القائل بامامة الرضا عليه السلام ثبت على امامة الاربعة بعده لاصل لصحته ، نعم يمكن ادعاء ان لم يبق من القائلين بامامة غيرهم عدة .

قول الشارح : الاسماعيلية - هم القائلون بامامة اسماعيل بن جعفر الصادق عليه السلام الذى توفى قبله بسنين ، ثم افرقوا فرقتين : فرقة انكرت موت اسماعيل فى حياة ابيه ، وقالوا : كل ذلك على جهة التلبيس من ابيه على الناس لانه خاف فغيبه عنهم ، وزعموا ان اسماعيل لا يموت حتى يملك الارض ، يقوم بامر العباد ، وانه هو القائم لان اباه اشار اليه بالامامة بعده وقلدهم ذاك له واخبرهم انه صاحبهم ، والامام لا يقول الا الحق ، وفرقة اخرى اعترفوا بوفاته فى حياة ابيه ، وقالوا : ان الامر كان لاسماعيل ، فلما توفى قبل ابيه جعل الامر لمحمد بن اسماعيل وكان الحق له ، ولا يجوز

غير ذلك لأنها لا تنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن والحسين عليهما السلام .

قول الشارح : الاول ان الامام الخ - هذا قياس استثنائي لا شبهة في بطلان

تاليه ، و هو احتياج الامام المفروض انه غير معصوم الى امام آخر ، و هلم جرا الى غير النهاية .

قول الشارح : ان المقتضى لوجوب الخ - اعترض عليه الرازي في الاربعين

والقوشجي في الشرح بان المقتضى له ليس ذلك ، بل هو احتياج الامة الى اقامة الحدود وسد الثغور و تجهيز الجيوش للجهاد و الى الامور المتعلقة بحفظ النظام و حماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام ، ولا يلزم منه ان يكون معصوما .

اقول : كل السرفى عدم اشتراطهم العصمة في الامام حقارة الدين في نظرهم و انه امر موكول الى انفسهم فان رسول الله صلى الله عليه وآله جعل كتاب الله في ايديهم على زعمهم و مضى لسبيله و وكلهم الى انفسهم و حسبهم كتاب الله كما قال كبيرهم ردا على النبي صلى الله عليه وآله ، و انهم و ان قالوا في تعريف الامامة انها رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن الرسول صلى الله عليه وآله بحيث يجب اتباعه على كافة الامة لكن لم يكن لهم رجل حائز للجهتين وليس ذاك عندهم بواجب ، بل الدنيا كانت بايدي امرائهم والدين دلعبة آراء علمائهم لاسيما اهل الاعتزال ، ثم انهم اوجبوا ان لا يكون في كل عصر اكثر من امام واحد ، فكيف يرضى العاقل ان يتبعه مع انه مثله او ادون في الفضل و يراه خاطئا في كثير من تدابير و سياساته ، وكيف يطمئن القلب في اتباعه مع تجويز الخطأ عليه في كل فعل وقول منه ، وهل هذا الا قول الزور والافك المحذور والجماع الناس الى السلوك على خلاف الفطرة والانسانية ، وهل الانسان ينتهي حيرته و تيهه في المسالك الا ان يهتدى بعلم نصبه الله تعالى لعباده و سنده في القول والفعل و عصمه من الخطاء والزيغ والشك والحيرة و الجهالة ، و هل يجوز على الله تعالى ان يترك عباده سدى مهملين متحيرين مختلفين متنازعين من دون ان يجعل بينهم من يرتفع به هذه الامور على اليقين ، فان كان الدين من عند الله فلا بد ان يكون القائم به من عنده ، و ان كان القائم به من عنده فلا بد ان يكون معصوما من الشك

والجهل والخطاء في كل شيء و الا يلزم جهله او عجزه او سفهه تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، فدين الله الذي ارتضى لعباده لا يرتضى له بامام اختاره غيره ، فاذا كان امام الدين كالدين مختاراً له تعالى فلا يكون الا معصوما كالنبي الذي اتى به لان الامامة باعتراف الكل خلافة عن النبوة ، فلا بد ان يكون حال الامام كحال النبي حتى يقوم الدين على اساسه كما رضى الله تعالى به ، و كون الامام جائز الخطاء في العلم والعمل ، جاهلاً بنواميس الدين و اسراره ومصالحه ومفاسده ، غافلاً عما له وعليه ، متحيراً في السياسات والتدابير ، محتاجاً الى الرعاية في العلوم والمعارف و مبادئ الافكار ، غير مرتبط بخالق الدين و شارعها ، غير معصوم وغير مسدد في آتات دهره عن الهفوات ، غير قادر لاقامة العدل والاستواء والتفاضل اللائق بين جميع الطبقات بعلمه واحاطته بمصالح الكل وحقوقهم ، غيرواضع نفسه في منتصف العدالة الكلية بحيث لا يميل الى افراط ولا تفريط في شيء ولا يحيف على من يبغض و لا يائثم فيمن يحب و لا يعطى حق البعيد للقريب و لا يمنع البعيد لاجل القريب ينافى حقيقة الدين التي احب الله عز وجل ان تنشر بين عباده ، فلا يرضى الله تعالى لدينه اماماً الا من اختاره ومن اختاره اماماً لدينه لا يكون الا معصوماً .

يا اهل الانصاف ! هل يرضى عاقل ان يتولى امراً من اموره من ليس له بصيرة تامة بذاك الامر وقدرة كاملة على اتيانه كاملاً ، وهل يجعل امره ملقى بين عدة يفعلون به ما يشاؤون باهوائهم وآرائهم ، و هل يرضى ان يكون صاحب امره من يختارونه بهوساتهم ، و هل يسلم من ذم الناس و ملامتهم لهذا الاهمال ، و هل يعد عاقلاً و ان حفظ امره بالاتفاق ، انظروا الى هؤلاء القوم ، جوزوا عليه تعالى ذلك و نسبوا اليه تعالى الاهمال في امر لا يقاس بامر من الامور وهو امر الدين ، والعجب من اهل الاعتزال القائلين بالعدل و الحكمة كيف اختاروا لانفسهم هذا المذهب ، و ليس ذلك الا لما قلت .

فمسألة العصمة على المبنى ، فمن كان مبناه ان اختيار الامام بايدي الناس فلا معنى لان يشترط فيه العصمة ، و من كان مبناه ان الله عز وجل يختار من يشاء من عباده

و ما كان لهم الخيرة من امرهم فليس الامام عنده الامعصوما لما ذكرت .

قول الشارح : الثاني ان الامام حافظ للشرع الخ - هذا صغرى قياس كبراه

و كل حافظ للشرع يجب ان يكون معصوما ، والمراد بحفظ الشرع حفظه بانفاذ الاحكام و اجراء الحدود و السياسات و منع المتغلبين و اعطاء حقوق المظلومين والمحرومين و دفع شبهات المعاندين و نشر العلوم والمعارف بالبيانات المختلفة والطرق المناسبة و تبين ما اشبهه على الناس من المسائل والجواب عما يسألون من المطالب و اخذ الحقوق المالية و الايصال الى اهلها و الصرف في محالها و غير ذلك مما هو وظيفة الامام ، و معلوم ان الحفظ هكذا لا يتأتى من الكتاب و لا السنة ولا اجماع الامة ولا القياس ولا البرائة الاصلية ولا غيرها من امثالها ان كانت و ما كانت ، ولا معنى لوصف هذه الامور بالعصمة و عدمها اذ هو عدم الملكة فلا بدله من موضوع قابل ، ولا يتأتى من انسان هذه الامور الا ان يكون واجدا لشريعة حفظ الدين والشريعة ، و ليس ذلك الا شرطا واحدا وهو العصمة، وهذا الدليل يرجع الى ان غير المعصوم هل يمكن ان يحفظ الشرع من الخلل ام لا ، نحن نقول بالثاني لان من لم يكن محفوظا من عند الله في نفسه من الخلل فكيف يمكنه ان يحفظ دين الله عز وجل من الخلل .

اذا عرفت ذلك تبين لك فساد ما قال القوشجى وغيره ردال هذا الدليل وجوابا عنه من ان الامام ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة و اجماع الامة واجتهاده الصحيح ، فان اخطأ في اجتهاده فالجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون ، و ان لم يفعلوا ايضا فلانقض للشريعة القويمة .

اقول: ان امير المؤمنين عليه السلام رد ابا بكر المخطيء في غصبه ارث فاطمة عليها سلام الله فهل ارتد برده و تنبه بذكره ، و اباذر رحمه الله رد عثمان المخطيء في جمع الاموال و اعطاء آل ابي معيط اياها فهل ارتد برده و تذكر بوعظه ، وكذلك معاوية و يزيد والاموية والعباسية وغيرهم الى اليوم و من نصب للولاية من قبلهم فعلوا ما فعلوا و علمائهم ساكتون او موافقون مشاركون معهم و اولياء الله تعالى من اهل بيت النبوة و اتباعهم و صلحاء الزمان والاتقياء ردوهم و وعظوهم و ذكروهم فهل اتعظوا

و ادكروا و ارتدوا عما هم عليه ، ام اشتدوا طغيانا وظلما وانجر الامر الى قتلهم وسبيهم و حبسهم و تفتيتهم و خراب البلاد و ضلالة العباد و اضاءة الصلوات و اشاعة المنكرات والشهوات و تغلب الكفر على الاسلام و ذلة اهل الايمان الى ان وصل الامر الى ما وصل اليوم ، والعجب من قول القوشجي : و ان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة ، فان لم يكن هذا نقضا لها فيما ذا يكون نقضا ، ولا تعجب لاني قلت لك : ان السر ان دين الله تعالى لا يسوى عندهم شأنا من شؤون الدنيا التي بايديهم .
ان قلت : ان كلية الكبرى منقوضة بالفقيه فانه حافظ للشرع و لا يجب ان يكون معصوما ، قلت : ان الحافظ هو الامام المعصوم ، والفقيه يستحصل ما استحفظ و استودع عند الامام .

قول الشارح : لعدم احاطته الخ - و لو كان جامعا لجميع تفاصيل الاحكام كلياتها و جزئياتها لم يتأت منه الحفظ بالمعنى الذى ذكرنا الا بانسان يعمل عليه و يجرى احكامه .

قول الشارح : ولا اجماع الامة الخ - ان اجماع اهل الحل والعقد من الامة اجمعين على كل امر لو اتفق كفى فى حفظ الشريعة ، و لكن كيف يمكن الاجماع هكذا فى امر واحد فضلا عن كل امر ، نعم يحصل اجماعهم و اجتماعهم و وحدة كلمتهم بامام عادل منصوب من عند الله تعالى مطاع نافذ الكلمة بينهم بيده السلطان كما وعد الله عز وجل عباده بذلك ، و نحن ننتظره .

قول الشارح : على تقدير عدم المعصوم الخ - اشارة الى ان المعتبر منه الاجماع الدخولى كما صرح به فى التهذيب بقوله : الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم ، انتهى ، و ذلك لان امكان الخطاء المانع عن حجية رأى الواحد يجرى عينا فى آراء الكثيرين ، و نفس عنوان المجموعية امر اعتبارى لا يترتب عليه شيء ، والى هذا اشار بقوله : فالمجموع كذلك ، ان قلت : يحصل الظن بل القطع من اتفاقهم بان ما اجمعوا عليه ثابت فى الواقع ، فكيف لا يترتب على نفس المجموعية شيء ، قلت : القطع ممنوع ، والظن مسلم ، ولكن كون هذا الظن حجة هو اول الكلام

فالاجماع من حيث هو هو ليس حجة وان ذهب اليها اكثر العامة ، وسيأتى قريباً بطلان دليلهم ، فليس للشريعة حافظاً .

ولا يخفى ان من العامة من يوافقنا في عدم حجيته كالنظام من شيوخ المعتزلة و من تبعه من علمائهم كعلي الاسوارى وابو جعفر الاسكافى و جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب ومحمد بن شبيب وابوشمر وموسى بن عمران وكذا ابو الهذيل العلاف ومن تبعه ، راجع الملل والنحل للشهرستانى وغيره من كتب المذاهب .

قول الشارح : ولان اجماعهم ليس لدلالة الخ - المراد بالدلالة البديل القطعى وبالإشارة الدليل الظنى ، وأشار بهذا الكلام الى ابطال دليل العامة على حجية الاجماع عندهم ، وبيانه انهم استدلوا على حجية اجماعهم على ما ذكره الغزالى فى المستصفى ونقل فى القوانين والضوابط والفصول بما حاصله : ان الامة او اهل الحل والعقد منهم اذا قضوا بقضية لم يقضوا بها الا عن مستند قاطع عند كل واحد منهم ، و اتفاقهم على قضية من دون مستند غير متصور ، والمستند ظنى ممتنع لان القرائح والآراء مختلفة فلا يمكن اتفاق كثيرين متفرقين بحسب الامكنة والازمنة على امر واحد ظنى يوجب لهم حكماً واحداً كما يمتنع توافق عدة كثيرة فى البقاع المتعددة على اكل طعام واحد نوعى فى زمان واحد ، فاذن ليس اتفاقهم الا عن دليل قطعى ، فاذا كان اتفاقهم على امر عن دليل قطعى كان حجة قطعاً ، وزد بان الاتفاق على امر شرعى من غير مستند او مستند ظنى باطل باعتراف الخصم ، وما ادعى من الاجتماعات انه كان عن مستند قطعى على ما ذكر فى هذا الدليل مردود ايضا بان انعقاد اجماع ان كان عن مستند قطعى كان ذاك ظاهراً معلوماً لكل واحد من افراد المجمعين ، ولو كان كذلك لاشتهر ونقل اليه ، واذ ليس فليس ، على ان ذلك المستند ان كان ليس الاعقليا او كتابيا او سنياً ، والاوّل والنانى لا يصل المجال الى الاجماع مع وجودهما ، والثالث يرجع الاجماع به الى الاجماع الذى نحن نقول به ، فتبين ان ما ادعى من الاجتماعات ان لم يكن بحيث يكشف عن قول النبي صلى الله عليه وآله او احد الاوصياء سلام الله عليهم

ليس اجماعا حقا ، بل صورة اجماع بتقليد بعضهم لبعض كماله نظائر بين الناس في امورهم .

ثم ان لهم استدلالات اخرى بالكتاب و الاحاديث على حجية الاجماع على مذهبهم غير ناهضة على مطلوبهم ذكرت في المطولات من كتب اصول الفقه .

قول الشارح : ولا للقياس - هكذا في بعض النسخ ، والصحيح ولا القياس ليكون عطفًا على اجماع الامة ، وكذا قوله : ولا للبرائة .

قوله : واولوا الامر منكم - اجمعت الامة على ان ولي الامر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو الامام ، ولكن اختلفوا في تعيينه .

قول الشارح : لزم ان يكون اقل درجة الخ - اي اشد عقوبة و ابعد من الله تعالى منزلة ، وهذا مستدل عليه عقلا و شرعا كما ورد في القرآن ان عذاب من يأتي بفاحشة مبينة من نساء النبي صلوات الله عليه وآله يضاعف ضعفين ، وفي الحديث ان العالم اذا لم يعمل بعلمه كان اشد عقوبة وحسرة يوم القيامة من الجاهل .

ثم ان على عصمة الائمة عليهم السلام ادلة اخرى من الكتاب والاحاديث ، ليس هنا مجال ذكرها .

قول المصنف : ولا ينافي العصمة القدرة - قد مر بعض الكلام في العصمة في المسألة الثالثة من المقصد الرابع .

قول الشارح : احدها ان يكون لنفسه الخ - ان قلت : ان هذا عين ما قال القائل بعدم تمكنه من المعصية من ان المعصوم مختص في نفسه او بدنه بخاصة تقتضي امتناع اقدامه على المعصية على ما مر آنفا في كلامه ، قلت : ان المراد بامتناع الاقدام امتناعه من دون دخالة اختياره ، والمراد بالملكة المانعة من الفجور المنع بها اختيارا ، والحق كما مر في مبحث النبوة ان للمعصوم روحا فوق ارواح السائرين .

قول الشارح : بتتابع الوحي - ان قلت : الوحي منقطع عن غير الانبياء عليهم السلام وان كان معصوما ، قلت : ان الائمة عليهم السلام على ما دلت عليه الاخبار الكثيرة محدثون بواسطة الملائكة ، راجع الكافي وغيره .

المسألة الثالثة

(في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره)

هذه القضية تنعكس عكس النقيض الى ان الذي لا يكون افضل من غيره يجب ان لا يكون اماما ، فمن ادعى الامامة او اختاره اناس اماما و في الرعية افضل منه فامامته باطلة ، فاكثر العامة ذهبوا الى ان الثلاثة الذين تقدموا على امير المؤمنين عليه السلام افضل منه على الترتيب الواقع بينهم ، والوجود كله يكذبهم ، وطوائف قلائل غير هم فيهم متوقفون ذهبوا في التفضيل بينهم الى غير ذلك كتقديم امير المؤمنين عليه السلام في الفضل على عثمان دون الشيخين ، وآخرون وهم كثير من المعتزلة الى جواز تقديم المفضول مع قولهم بان امير المؤمنين عليه السلام افضل من الثلاثة .

اقول : المقايضة بينه و بين غيره الجفاء الاجفى في حق رسول الله صلى الله عليه وآله لانه نفسه ، و مَلَأَ فضائله محيط الامكان و منه انتشرت فلا نسبة بينه و بينهم .

قوله : افمن يهدي الى الحق الخ - استفهام تعريير يستقبح ترك الاحق والاولى في الاتباع و هو من يهدي الى الحق من دون حاجة الى غيره من العباد و اتباع المحتاج في اهتداء نفسه الى هداية غيره ، ولا شبهة ان اتباع الافضل والائتماء به احق من اتباع غيره ، فتركه و تقديم المفضول عليه في الاتباع قبيح بشهادة الآية .

قول الشارح : و يدخل تحت هذا الحكم الخ - قال الشارح القديم شمس الدين الاصبهاني في شرحه : و لقائل ان يقول : اذا كان المفضول موصوفا بصفات يصلح بسببها لان يقوم بامر الامامة لا يقبح تقديمه لا عقلا ولا شرعاً ، و ايضا الامامة منصب من المناسب الشرعية كالامامة في الصلاة فلو امتنع امامة المفضول مع وجود الفاضل لكانت امامة المفضول في الصلاة ممتنعة مع وجود الفاضل والتالي باطل بالاجماع ،

و ايضا لو لم يوجد من اهل الامامة الاشخصان احد هما افقه والآخرا عرف بالسياسة و امور الامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او يجعل احدهما دون الآخر اولا هذا ولا ذاك ، و الاول محال بالاتفاق و الثالث ايضا باطل لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثاني ، و انما يلزم تقديم المفضول بالنسبة الى ما اختص به الآخر.

اقول : امثال هذه الشبهات مع وَهْنُهَا انما تنطرق على القول بوجوب نصب الامام على الناس ، و اما على القول بوجوبه عليه تعالى فلان الله تعالى لم يكن لينصب لعباده رجلا للامامة و نديهم الى اطاعته و متابعتة في كل شيء على سبيل التسليم والانتقياد التام كالنبي صلوات الله عليه و آله و لم يكن افضل من الجميع في جميع الفضائل النفسانية و البدنية لان الامام المنصوب من قبله تعالى هو خليفته في الارض و حجة البالغة على الخلائق في جميع الجهات ، فلو كان في الرعية من هو افضل منه ولو في جهة واحدة لم يكن حجة عليه في تلك الجهة و كان يحرم عليه اتباعه فيها و كان هو مفتخرا على خليفة الله تعالى فيها ، و ذلك يرجع الى الله تعالى اذ هو خليفته و حجته ، ولان امره تعالى عباده بالطاعة المطلقة والخضوع المطلق لولي الامر الذي هو الامام لو كان بين العباد افضل منه قبيح ، ينافي اطلاق الامر بذلك لان صريح العقل يحكم بقبح اطاعة الفاضل و خضوعه للمفضول في جهة الفضل .

المسألة الرابعة

(في وجوب النص على الامام)

هذه المسألة فرع مسألة وجوب نصب الامام عليه تعالى لان نصبه انما هو لاتباع العباد له ، و ذلك يستدعي ان يعرفه و ينص عليه بشخصه و اسمه و خصوصياته بواسطة النبي صلى الله عليه و آله حتي يتمكنوا من اطاعته و اتباعه ، و قد فعل ذلك ، والامة

ظلموا انفسهم بترك اتباعه وانكار النصوص التي ذكر في الكتاب بعضها .
و اعلم ان هذه المسألة و ان كانت فرعا على مسألة وجوب نصب الامام عليه
تعالى ، لكن العمدة في هذا المقصد لاثبات المذهب هي النصوص الواردة الصريحة الكثيرة
في اعلى مراتب التواتر عن رسول الله صلى الله عليه و آله والآيات الدالة على خلافة
امير المؤمنين عليه السلام و وصايته و امامته و ولايته .

ثم اني لا اطيل الكلام فيها ولا اتعرض لشبهات المخالفين والجواب عنها ، بل
اوضح من الكتاب ما يحتاج الى الايضاح و افسر منه ما ينبغي له التفسير احوال البسط و
التفصيل الى تأليفات علمائنا رضوان الله عليهم لاسيما كتاب الغدير الذي الفه العلم الحجة
آية الله الباهرة عز الاسلام و مفخر اهل الايمان مولانا العلامة الاميني ادام الله عمره و
كثر عزه فانه لم يترك في هذا الباب لذي عقل عذرا و اتم على كل مسلم الحجة ،
فليس رائجا عنده ما يؤلف ولا بديعا ان يؤتى بمثله بعده .

قول المصنف : و سيرته عليه السلام - عطف على العصمة ، اى سيرة النبي
صلى الله عليه و آله تقتضى النص ايضا ، و يظهر من شرح البهشتى الاسفرايينى ان سيرته
مبتدء خبره محذوف ، هو «عليه» بارجاع الضمير المجرور الى النص حيث قال : اى
طريقة النبي صلى الله عليه و آله كانت على النص فى الامور الدينية ، و على كل فهمها
دليلان على ان الامام يجب ان يكون منصوبا عليه ، وانما لم يقل : والعصمة وسيرته
تقتضيان النص لئلا يتوهم رجوع ضمير التشية بعده اليهما لانه راجع الى العصمة
و النص .

ولا يخفى انه لا ينحصر الطريق عند الامامية الى تعيين الامام المرضى عند الله عز
وجل امامته فى النص و ان كان ائمتنا عليهم السلام منصوبا عليهم ، بل له طريق آخر
هو الاعجاز كاثبات النبوة ، و كان لكل منهم صلوات الله عليهم معاجز مذكورة فى كتب
السير والتواريخ .

قال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات : اتفقت الامامية على ان الامامة لا تثبت
مع عدم المعجز لصاحبها الا بالنص على عينه والتوقيف ، واجمعت المعتزلة والخوارج

والزيدية والمرجئة والمتسمون باصحاب الحديث على خلاف ذلك ، و اجازوا الامامة في من لامعجزله ولانص عليه ولاتوقيف .

و قال الشارح العلامة في نهج الحق : المبحث الثالث في طريق تعيين الامام ، ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران : النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى .

قول الشارح : او الميراث - اي يكون ممن ثبت له حق الوراثة و ان لم يكن ذاسهم لمانع ممن في الطبقة السابقة ، و غرضهم اثبات حق الامامة للعباس ليجرى في اعقابه .

قول الشارح : او الدعوة الى نفسه - بشرط ان يكون عالما زاهدا شجاعا قائما بالسيف من ولد فاطمة سلام الله عليها ، والزيدية هم اتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام ، افرقوا خمس فرق : الجارودية ، السليمانية ، البترية ، النعيمية ، اليعقوبية ، و لهم مقالات مختلفة مذكورة في كتب المذاهب .

اقول: ان زيدا سلام الله عليه كان ممدوحا عند الائمة عليهم السلام ، عارفا بحقهم ، مرضيا عندهم ، هاذونا منهم في الباطن للخروج ، قاصدا لرد الامر الى صاحبه ان ظفر عليه ، ماقتا لمن تقدم على امير المؤمنين عليه السلام في الخلافة ، و ما نسب اليه في بعض الآثار من منعه اصحابه عن الطعن في الشيخين ان صح فانما كان للتقية ، و ما روى في بعض الاخبار من المعارضة والاعتراض على الامام الصادق عليه السلام ان صح كان احتيالا لئلا يظهر موافقته اياه للخروج حتى يحفظ عليه السلام عن تعرض الساطان ، و ما اشتهر من الزيدية من العقائد والفتاوى المخالفة لمذهب الائمة عليهم السلام انما حدث بينهم من بعده كاختلافهم و تفرقهم فرقا ، و ان صح بعضها عنه كان للتقية ، وما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل من ان زيدا سلام الله عليه تلمذ في الاصول لواصل بن عطاء الغزال الالشيخي رأس المعتزلة و رئيسهم فاقبس منه الاعتزال وصارت اصحابه كلهم

معتزلة، وكان من مذهبه جواز امامة المفضول مع قيام الافضل الى آخر ما ذكر فيه من امثال هذه كذب واقتراء عليه ، نعم حدث بين الزيدية بعده بعض آراء العامة ، لكنه لم يكن منه ، رضوان الله عليه ، والدليل على ما قلنا اخبار كثيرة مذكورة في كتب الاحاديث والرجال مادحة له ناطقة بانه سلام الله عليه كان مرضيا عند الائمة عليهم السلام قولا وفعلا واعتقادا ، فراجع .

قول الشارح : او اختيار اهل الخ - لكنهم اختلفوا في عدد من يعتقد الامامة باختيارهم الى ستة اقوال ، راجع مقالات الاسلاميين

المسألة الخامسة

(في ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل على بن ابي طالب عليه السلام)

قول الشارح : وقد بينا بطلان الخ - كان قبل هذا الكلام سقطا ، و في بعض النسخ قبله : والثاني المشترطون .

قول المصنف : للنص الجلي الخ - اي النصوص الجلية المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وآله المتقولة من طرق الفريقين على امامته و خلافته تدل على انها مختصان به ، اما النص عليه بالامامة فهو مفاد تلك النصوص ، و اما انه المعصوم دون ابي بكر والعباس فلان تلك النصوص تدل على انه عليه السلام امام من قبل الله عز وجل ولا واحد ممن نصبه الله تعالى للامامة غير المعصوم لما مرفى في المسألة الثانية ، و ايضا الدليل على عصمته دونهما الادلة السمعية كآية التطهير ، و ان فرق الاسلام حصروا الامامة بعد النبي صلوات الله عليه وآله في امير المؤمنين عليه السلام والعباس و ابي بكر وكفرهما قبل دخولهما في الاسلام قطعي مسلم فينحصر العصمة فيه عليه السلام بعد اثبات اشتراط الامامة بها .

(تلخيص)

اعلم ان جملة الوجوه التي ذكرها المصنف في هذا المقصد على ان الامام الحق المرضى عند الله امامته بعد النبي صلى الله عليه وآله هو امير المؤمنين عليه السلام سبعة :

الاول ان من شروط الامامة العصمة ولا معصوم ممن ادعى امامته بعد رسول الله صلى الله عليه وآله الا امير المؤمنين عليه السلام بالاجماع ، ولكن الصغرى مختلف فيها ، وقد مر الاستدلال على صحتها .

الثاني انه تعالى نص في كتابه في مواضع على امامته و ولايته و وجوب طاعته بعد النبي صلى الله عليه وآله و كل من هو كذلك فهو الامام الحق بعده .

الثالث ان النصوص المتواترة دلت على انه عليه السلام وصيه و خليفته و امام امته من بعده و كل من هو كذلك فهو الامام بعد النبي دون غيره .

ولا شبهة ولا خلاف من احد في كبرى هذين ، انما الكلام في صغراهما ، فالشيعة قاطبة على حقيقتها ، والعامّة خصومهم على خلاف ذلك بالمناقشة في دلالة الآيات ، و في اسناد النصوص من جهة التواتر تارة وفي دلالتها اخرى .

اقول : اني حسب ما اشترطت على نفسي من قبل لا اتعرض لمناقشات الخصوم و جوابها في هذا المقصد لان الغدير الذي هو من من الله تعالى في هذا العصر على اهله بحريستقى منه كل مؤالف و مخالف ما يكفيه و يرويه من دون حاجة الى غيره مما الف او يؤلف في هذا الباب ، و لكني اقول كلمة لمن يتذكر ، الاوهى : ان من طلب الحق و اراد سلوك طريقه في اي باب من الابواب فعليه ان يجد في نفسه اولاً حقيقة ما قال امير المؤمنين عليه السلام من وصف المتقين : عظم الخالق في انفسهم و صغرها دونه في اعينهم لان كل حق لا بد ان ينتهي اليه تبارك و تعالى و الا لم يكن حقاً ، و مع الغفلة عن عظمته تعالى كيف يمكن انهاء كل حق اليه ، فكيف يكون المنقطع

عن الذي هو مبدء كل حق حقا ، فان من اختار لنفسه اماما و زعم انه الامام الذي رضى الله تعالى ان يكون امام عباده فقد كان صغيرا في نفسه خالقه و حقيرا في نظره قدر رسوله الذي ارسله الى الخلق داعيا اليه لان في حاق نفسه يقول هذا العبد المجترى : لا فرق بينه تعالى وبين عباده في اختيار امام يقود الخلق الى خالقه ، بل يقول : ليس من شأنه و لا من مقتضى حكمته ان يعين من يتوسط بينه و بين خلقه لان هذا الامر الخطير العظيم من شأننا و واجب انظارنا ، و عليه تعالى ان يتقبل ويرضى بكل من اجتمعنا حوله و نصبناه علما للطاعة ، فهل العاقل المنصف الموحد يقول ذلك او يظن ان طاعة ذلك المنسوب طاعة الله عز وجل والعبادة التي تؤتى بامرهم هي عبادة الله تعالى ، هذا ذكر و ان للمتقين لحسن مآب .

الرابع ان عليا عليه السلام افضل الامة جميعا في جميع الفضائل و كل من كان كذلك فهو المستحق للخلافة عن النبي صلى الله عليه و آله لان امامة المفضل على افضل قبيحة عقلا و شرعا فعلى عليه السلام هو المستحق لها دون غيره . ان صغرى هذا القياس غير قابلة لانكار لان فضائله عليه السلام ملاء محيط الوجود و افواه المسلمين و غيرهم فضلا عن العلماء و تآليفهم ، و ذلك الجأ كثيرا من علماء العامة الى الاعتراف بها و انكار الكبرى ، والعاقل يعلم انه قبيح ، واما الذي يقول : اني لا افهم الحسن والقبح عقلا ولا اتعقل الميز بينهما فهو بمعزل عن كل بحث .

الخامس ان امير المؤمنين عليه السلام ظهرت على يده المعجزات و ادعى الامامة والخلافة عن النبي صلى الله عليه و آله بلا فصل و كل من هو كذلك فهو مصدق في دعواه كالنبي لان اجراء المعجز من الله تعالى على يد الكاذب قبيح .

قدمر في المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواب المانعين من اظهار المعجز على غير الانبياء ، و انكار ادعائه عليه السلام الامامة والخلافة عن النبي صلى الله عليه و آله بلا فصل مكابرة حمقاء .

السادس ان الامة اجمعوا اجماعا بالغا بحيث لم يشذ منه احد على ان حق الامامة بعد رسول الله صلى الله عليه و آله لامير المؤمنين عليه السلام او العباس او ابي بكر بمعنى

ان الامام الحق المرضى عند الله تعالى امامته بعده واحد منهم ، و هذا الاجماع حق يجب اتباعه على الكل بحيث يحكم بكفر من يقول بخلافة غيرهم عنه بلا فصل ، ولكن الله تعالى قد حكم في كتابه بقوله : لا ينال عهدى الظالمين على بطلان امامة العباس و ابى بكر وانها ليست منه ولا مرضية عنده لانهما لسبق كفرهما كانا متلبسين بالظلم فلا ينالهما عهد الامامة من الله تعالى فامير المؤمنين هو الامام الحق بعده ، و الى هذا الوجه اشار المصنف بقوله : و لسبق كفر غيره الخ .

السابع ان الامة اجمعوا كالاجماع السابق على ان امير المؤمنين عليه السلام امام ، و لكن اختلفوا في صلوح الامامة للثلاثة الذين تقدموه وعدم صلوحها لهم ، و الشيعة على الثانى ، و غيرهم على الاول ، فاذا ثبت عدم صلوحها لهم لما ذكره الشيعة ثبت ان الامام الحق بعده هو امير المؤمنين عليه السلام ، و الى هذا الوجه اشار المصنف بقوله : ولان الجماعة الخ ، فهذا الوجه غير الوجه السابق ، فلا وجه لقول القوشجى هنا : هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم .

قول الشارح : نقلا شائعا ذائعا - بل متواترا منهم ايضا ، راجع الغدير ، و يأتى التصريح به من الشارح ايضا ، ولا يبعد ان يكون مراده بالشيوع والذيع التواتر ، والاختلاف فى التعبير تفنن .

قول الشارح : اباطال عليه السلام - كذا فى النسخ ، والموجود فى الاخبار على بن ابي طالب عليه السلام .

قول الشارح : فيكون كذلك بعد التركيب - هذا مذهب بعض اهل الاصول ، والمشهور بين اهل العربية ان هذه الكلمة مركبة من ان وما الكافة تتضمن معنى ما والا ، راجع الباب الخامس من المطول ، فالدليل القطعى هو اجماع اهل العربية على ان معناها المحصر .

قول الشارح : ولا يصح توارد هما الخ - حاصل مراده ان انما فى الآية تثبت الولاية و تنقيها ، وليس النفى والاثبات فى محل واحد للزوم التناقض ، ولانفى الولاية عن المذكورين فى الآية و اثباتها لغيرهم الاجماع من اهل العربية و غيرهم

على ان انما لاتفيدالتقى والاثبات هكذا ، فليس الاثبات الولاية للمذكورين ونفيها عن غيرهم ، و ليس الحصر الا ذلك .

قول الشارح : الثانية ان الولي الخ- الولي و كذا المولى كما في حديث الغدير و ان ذكروا له معالى تبلغ فوق العشرين لكنه لا يتفك عن معنى الاولوية في جميع استعمالاته ، راجع الاول من الغدير.

قول الشارح : للاجماع الحاصل الخ- حاصل كلامه الى آخره ان هنا ثلاث اجماعات كل منها على مطلبونا، الاول اجماع الذين خصوا بالآية بعض المؤمنين فانهم اجمعوا على ان ذلك البعض هو على عليه السلام ، فمن قال انه غيره فقد خرق اجماع الكل الى قول ثالث لان علماء الامة بين قائل بالبعض هو على عليه السلام و قائل بان المراد بها جميع المؤمنين ، الثاني اجماع الكل على ان عليا عليه السلام اما بعض المراد بالذين آمنوا في الآية ان حملناها على العموم و اما كل المراد بهم ان حملناها على الخصوص ، فاذا بطل العموم لما بينه بقى الخصوص وهو ليس الاعلى عليه السلام للاجماع الاول، الثالث اجماع المفسرين بل والمحدثين على ان الآية نزلت في على عليه السلام ، ولا يخفى ان ذكر الاجماع الثاني و ابطال قول القائلين بالعموم يغنى عن الاول والثالث .

قول الشارح : تفيد الاولى - اى وضعت لفظة مولى الاولى الذى هو اسم التفضيل فلا يلزم ان يكون على صيغته ، والاولى من جهة مادته يستلزم تعلقه بالباء و من جهة هيئته يستلزم تعلقه بمن الا ان المولى يستفاد كلا التعلقين باضافته الى شىء ، فالمولى اذا اضيف الى شىء فهو موضوع بمنزلة الاولى بالشىء من الشىء كما يقال : زيد مولى عمرو ، اى هو اولى بعمرو من نفس عمرو ، فالمعنى بقريته مقدمة الحديث اى قوله صلى الله عليه وآله: الست اولى بكم من انفسكم : من كنت اولى به من نفسه فعلى اولى به من نفسه ، وقوله صلوات الله عليه وآله : الست الخ مأخوذ من قوله تعالى : النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم ، و يستفاد من اطلاق الكلام انه صلى الله عليه وآله اولى بهم من انفسهم فى كل شىء ، فيشمل الاولوية فى التصرف فى الامور

الراجعة الى جامعة الاسلام فيثبت المطلوب ، وهذا الذي اتى به في الكتاب احسن مما قال في نهج الحق : والمولى يراد به الاولى بالتصرف اذ لم يثبت للمولى معنى الاولى بهذا القيد الخاص على ما احصى معانيه الحجة الاميني في الغدير ، بل الاولى بالشئ ، والذي يسهل الخطب ان ذلك الشئ لا يخلو في الاكثر من لزوم معنى التصرف .

قول الشارح : لان مقدمة الحديث تدل عليه - و ذلك ان قلنا ان لفظة المولى مشتركة بين معان كما يصرح به عن قريب بقوله : و لانها مشتركة الخ ، و اما ان قلنا انها حقيقة في معنى الاولى كما يشير اليه بقوله : و لان عرف اللغة يقتضيه و كذا الاستعمال الخ ، و اذا استعمل في معنى غيره فانما يستعمل بعناية معنى الاولوية كما صرح به الحجة الاميني و بينه في الجزء الاول من الغدير بقوله : ان الذي نرتأيه في خصوص المقام بعد الخوض في غمار اللغة و مجاميع الادب وجوامع العربية ان الحقيقة من معاني المولى ليس الا الاولى بالشئ ، و هو الجامع لها تيك المعاني جمعاء ، و مأخوذ في كل منها بنوع من العناية ، و لم يطلق لفظ المولى على شئ منها الا بمناسبة هذا المعنى الخ فلا احتياج الى قرينة مقدمة الحديث ولا قرينة اخرى متصلة او منفصلة على كثرتها المذكورة المفصلة في الغدير .

قول الشارح : ولانه اما كل المراد الخ - اى و لان الاولى اما كل المراد بلفظ المولى دلالة مطابقة فهو المطلوب ، او بعض المراد به دلالة تضمنية فيثبت مطلوبنا ايضا ، ولا يجوز خروج معنى الاولى عن الارادة بلفظ المولى لانه حقيقة في الاولى ، و لم يثبت ارادة غير الاولى بلفظ المولى اى لم يثبت له في جميع موارد استعماله معنى خال عن الاولى بان يراد بلفظ المولى معنى لا يكون معنى الاولى او لا يشمل على معنى الاولى ، ومراده رحمه الله ان لفظة المولى في الحديث باى المعاني التي ادعاها الخصم من المعجب والناصر وغيرهما اخذت لا تنفك عن معنى الاولى فيثبت مطلوبنا ، و بيان ذلك ما افاده الحجة الاميني في الجزء الاول من الغدير ص ٣٦٢ بقوله : نظرة في معاني المولى ، ذكر علماء اللغة الخ .

قول الشارح : و تقرير الاستدلال به الخ - توضيحه ان المراد بالمنزلة

المضافة الى هارون اما واحدة من منازلها وبعضها او جميعها ، والثالث يستلزم المطلوب لان من جملة منازل هارون من موسى كونه خليفته و امام امته عند غيبته وعدمه فيهم ، والقول بالفرق بين غيبة موسى عن امته في حياته و بين غيبته عنهم بموته لو عاش هارون بعده تحكم بارد ، و اما الاول فباطل لبطلان الاستثناء من الواحد كما يقال : جائني واحد الازيدا ، والثاني ايضا باطل لوجوه : الاول الاستثناء الذي هو اخراج ما لولا الاستثناء لوجب دخوله كما لو قال احد : له على عشرون الا واحداً اخذ منه تسعة عشر ولولاه اخذ منه جميع العشرين ، فلو كان الخصوص مراداً لكان الاستثناء لغواً لخروج المستثنى من دون الاستثناء ، الثاني ان الاصل عدم اشتراك النكرة المضافة بين العموم والخصوص فهي للعموم للمقطع بانها ليست للخصوص فقط ، الثالث انه لا قائل بافادتها الكثرة من دون العموم فاذا ثبت ان الاستثناء يستلزم الكثرة لزم ان تكون تلك الكثرة عموماً ، الرابع لولا العموم لما فهم مراده صلى الله عليه وآله بهذا الكلام ، ولا فائدة في هذا الخطاب المجمل فلا يصدر من المتكلم الحكيم ، و يمكن ان يقرر الدليل بوجه اخصر واحسن ، و هو ان يقال : انه صلى الله عليه وآله جعل علياً عليه السلام بالنسبة الى نفسه في مقام هارون بالنسبة الى موسى ، وهذا ظاهر من الكلام لاشبهه فيه ، ولاريب ان مقام هارون الى موسى ونسبته اليه اقوى من جميع اصحابه و امته لمكان نبوته و اخوته و لقول موسى : لا املك الانفسى و اخي ، فان انقطع موسى عن امته (وان لم ينقطع ابداً) فالواجب ان يكون هارون في مقام موسى بالنسبة الى امور امته ، فعلى عليه السلام هارون هذه الامة حين غيبة نبيها ، على ان قوله صلى الله عليه وآله : افلا ترضى يا علي ان تكون مني الخ كما ياتي عن قريب يومى الى منزلة الخلافة و ان لم يكن العموم مراداً لانه اشارة الى قوله تعالى : وقال موسى لاختيه هارون اخلفني في قومي الخ .

قول المصنف : ولا استخلافه الخ - هذا استدلال بنفس الاستخلاف مع قطع النظر عن مراجعة امير المؤمنين اليه صلوات الله عليهم واآلهما وقوله له : كذبوا انما خلقتك الخ ، وان كان هذا الكلام متضمناً على الدليل السابق ايضا ، فانه صلى الله عليه وآله

وآله قال له عليه السلام هذا القول في شتى المواقف .

قول الشارح : للاجماع - اى لاجماع الامة على ان من ثبت خلافته عن النبي صلى الله عليه وآله على المدينة ثبت خلافته على غيرها لعدم القائل بالفصل .

قول الشارح : لا يقال قد استخلف الخ - اى فعلى هذا الاجماع يجب ان تقولوا بخلافة كل من استخلفه النبي صلى الله عليه وآله على المدينة و لا تقولون بذلك، والجواب ان غير على عليه السلام انعقد الاجماع على عدم امامته، وهذا الاجماع وارد على ذلك ، فمرجع الاستدلال الى ان من استخلفه النبي صلى الله عليه وآله على المدينة ولم يعزله الى آخر عمره ولم يقم الاجماع على عدم امامته فهو الامام والخليفة بعده ، و من بهذه الخصوصية ليس الامير المؤمنين عليه السلام .

قول الشارح : على ما تقدم - ذيل قول المصنف : للنص الجلى الح فى ضمن حديث الدار حديث بدء الدعوة النبوية عند نزول قوله تعالى : و انذر عشيرتک الاقربين .

قول الشارح : على ما ياتى - فى المسألة السابعة .

قول للمصنف : و للسمع على ما تقدم - للسمع عطف على عقلاً ، و ما تقدم من الدليل السمعى هو قوله تعالى المذكور فى المسألة الثالثة : افمن يهدى الى الحق احق الخ .

قول الشارح : و لامعصوم غير على الخ - اى من بين الذين اجمع الامة على امانة احدهم وان ليس بالخلافة عن النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل خارجة عنهم - و هم امير المؤمنين عليه السلام والعباس و ابوبكر .

قول المصنف : و لقوله تعالى و اولى الامر منكم - قد رويت نصوص كثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله باسمائهم و القابهم و خصائصهم و ان اولهم على بن ابيطالب عليهم السلام و ثانى عشرهم من هو باسم رسول الله صلى الله عليه وآله و كنيته و يظهر و يملأ الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً .

المسألة السادسة

(في الأدلة الدالة على عدم إمامة غير علي عليه السلام)

قول الشارح : وقد تقدمت : أي الآية قبل عشرة سطور .

قول المصنف : بخبر رواه - ان قلت : نظير هذا الخبر مروي من طرق الخاصة كما في البحار في اول ابواب العلم عن امالي الصدوق وثواب الاعمال وبصائر الدرجات عن القداح عن الصادق عن ابيه عن آباءه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة ، وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به ، وانه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الارض حتى الحوت في البحر ، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر ، وان العلماء ورثة الانبياء ، ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم ، فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر ، قلت : ان التورث يقتضي مفعولين والمفعول الاول في الكلام محذوف لكونه معلوماً من الجملة السابقة ، وتقدير الكلام ان الانبياء لم يورثوا العلماء الذين هم ورثتهم من حيث هم انبياء دينارا ولا درهما ولكن ورثوهم العلم ، وحاصل المراد ان العلماء لهم ميراث من الانبياء هو العلم ، وليس لهم ميراث منهم من سنخ موارث الاموال ، وهذا لا ينافي تورث الانبياء اولي ارحامهم اموالهم ان تركوها بل هو ثابت بعموم الكتاب وخصوصه والاخبار كما ذكر الشارح ، بخلاف ما اختلقه ابوبكر لاثبات ما ادعاه ظلما وعلوا فانه اراد بذلك نفي ميراث المال عن ذوى قربي رسول الله صلى الله عليه وآله .

قول الشارح : ونازع العباس الخ - الواو للاستيناف او عطف على بين رسول الله هذا الحكم ، وقصة منازعة العباس على ما في البحار في الجزء الثاني والاربعين ص ٣٢ عن مناقب ابن شهر آشوب عن جابر الانصاري قال : جاء العباس الى علي عليه

السلام يطالبه بميراث النبي صلى الله عليه وآله ، فقال له : ما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله شيء يورث الا بغلته دلدل وسيفه ذوالفقار ودرعه وعمامته السحاب ، وانا اربأ بك ان تطالب بما ليس لك ، فقال : لا بد من ذلك وانا احق ، عمه ووارثه دون الناس كلهم ، فنهض امير المؤمنين عليه السلام ومعه الناس حتى دخل المسجد ، ثم امر باحضار الدرع والعمامة والسيف والبقلة فاحضر ، فقال للعباس : يا عم ان اطلقت النهوض بشيء منها فجميعه لك ، فان ميراث الانبياء لا وصيائهم دون العالم ولا اولادهم ، فان لم تطق النهوض فلاحق لك فيه ، قال : نعم فالبسه امير المؤمنين عليه السلام الدرع بيده ولقى عليه العمامة والسيف ، ثم قال : انهض بالسيف والعمامة يا عم ، فلم يطق النهوض فاخذ السيف منه وقال له : انهض بالعمامة فانها آية من نبينا صلى الله عليه وآله ، فاراد النهوض فلم يقدر على ذلك وبقي متحيراً ، ثم قال له : يا عم وهذه البقلة بالباب لى خاصة ولولدى ، فان اطلقت ركوبها فاركبها ، فخرج ومعه عدوى ، فقال له : يا عم رسول الله خدعك على فيما كنت فيه فلا تخدع نفسك فى البقلة ، اذا وضعت رجلك فى الركاب فاذكر الله وسموا قرأ « ان الله يمسك السماوات والارض ان تزولا » قال فلما نظرت البقلة اليه مقبلاً مع العباس نفرت وصاح صياحاً ما سمعناه منها قط ، فوقع العباس مغشياً عليه . واجتمع الناس وامر بامساكها فلم يقدر عليها ، ثم ان عليها عليه السلام دعا البقلة باسم ما سمعناه ، فجاءت خاضعة ذليلة ، فوضع رجله فى الركاب وثب عليها فاستوى عليها راكباً ، فاستدعى ان يركب الحسن والحسين عليهما السلام فامرهما بذلك ثم لبس على الدرع والعمامة والسيف وركبها و سار عليها الى منزله وهو يقول : هذا من فضل ربي ليبلونى واشكر انا وهما ام تكفرا تن يا فلان .

ان قلت : كيف ادعى العباس ميراث النبي صلى الله عليه وآله مع انه عمه و كان له بنت حين وفاته ، ولم يردعه امير المؤمنين عليه السلام بحكم المسالة ، قلت : اما لحسابه ان له حقاً فى ذلك ، و منشأً حسبه ما روى كما فى الكافى باب ما عند الائمة من سلاح رسول الله صلى الله عليه وآله ومتاعه عن ابي عبد الله عليه السلام قال :

لما حضرت رسول الله صلى الله عليه وآله الوفاة دعا العباس بن عبد المطلب و أمير المؤمنين عليه السلام فقال للعباس : يا عم محمد تأخذ تراث محمد و تقضى دينه و تنجز عدياته ؟ فرد عليه فقال : يا رسول الله بابي انت و امي اني شيخ كثير العيال قليل المال ، من يطبقك و انت تبارى الريح ، قال : قال : فاطرق صلى الله عليه وآله هنيئة ثم قال : يا عباس تأخذ تراث محمد و تنجز عدياته و تقضى دينه ، فقال : بابي انت و امي شيخ كثير العيال قليل المال و انت تبارى الريح ، قال : اما اني ساعطيها من يأخذها بحقها ، ثم قال : يا علي يا اخا محمد أنتجز عديات محمد و تقضى دينه و تقبض تراثه ، فقال : نعم بابي انت و امي ذاك على ولي الخ ، فحسب انه يمكنه ان يجرى على ما عرض عليه النبي صلى الله عليه وآله بعد وفاته بالشرط ، و اما لجهله بالحكم اصلا ، و أمير المؤمنين عليه السلام لم يردعه ببيان الحكم ليأتي بما هو احسن تأثيرا في النفوس و اقوى في ردعه عما ادعاه ، او كانت منازعته في الصورة رجاء ان يرتدع الظالمون عما ارتكبوا لمشاهدة تلك الآيات .

قول الشارح : لم يجز لهم ذلك - اي لم يجز لفاطمة عليها السلام ادعائها لها وقولها : اترث اباك ولا اترث ابي لقد جئت شيئا فريا ، ولالعلي عليه السلام امساك تلك الاشياء ، و لالعباس المنازعة .

قول الشارح : وذلك يدل على انه الخ - لانه تمسك تارة لمنعها عليها السلام عن اترثها بان النبي صلى الله عليه وآله قال : ما تركناه صدقة ، و اخرى بانه قال : ما تركه كان لولي الامر بعده ، و هذان متنافيان .

قول الشارح : مع انها معصومة - لآية التطهير وغيرها ، ولا يطلب من المعصوم شاهد لادعائه مع ان العصمة اسد واقوى من شهادة العدول لانها يعتريها احتمال الخطاء والعصمة لا يعتريها .

قول الشارح : و مع علمه بانها من اهل الجنة - اظن ان هذه العبارة راجعة الى ام ايمن رضوان الله عليها ، و حقها ان تذكر بعد قوله : و استشهدت عليا و ام ايمن ، و قدمها الناسخ خطأ ، لان شأن فاطمة سلام الله عليها اجل من ان يقال في حقها هذا

الكلام لانها سيدة نساء العالمين ، و روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله في حق ام ايمن كما في الانساب للبلاذري في الجزء الاول ص ٤٧٢ عن شقيق بن عقبة قال : كانت ام ايمن تلتف برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و تقوم عليه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من سره ان يتزوج امرأة من اهل الجنة فليتزوج ام ايمن ، فتزوجها زيد فولدت له اسامة .

ثم انها رضى الله عنها كانت مولاة النبي صلى الله عليه وآله ورثها عن امه ، و قيل عن ابيه ، و كان اسمها بركة فاعتقها و زوجها عبيد بن عمرو بن بلال الخزرجي بمكة فولدت له ايمن فمات عبيد فزوجه من زيد فولدت له اسامة ، وكانت حاضنة رسول الله صلى الله عليه وآله و كان يسميها «امي» كما في الجزء الاول من الانساب ص ٩٦ ، و شديدة الحب له و لاهل بيته ، و شامخة العرفان به و بهم صلوات الله عليه و عليهم كما تشهد بذلك الاخبار والآثار ، و هي التي ذكر في مناقبها انها قد غلبها العطش بين مكة والمدينة و اشرفت على الهلاك فتضرعت الى الله تعالى و دعته بالنبي و آله صلوات الله عليه و عليهم فنزل عليها دلو من السماء فيه ماء فشربت منه ، فلم يكن يعقل لمثل هذه المرأة ان تكذب على رسول الله في شهادتها و ان وقعت عليها السن الخيانة والتصغير لعظمة المقامات الايمانية بان شهادتها لا تقبل لانها امرأة عجمية .

قول الشارح : واشتشهدت عليا و ام ايمن - و روى ان ام سلمة رضى الله عنها ايضا شهدت بذلك كما سيأتى في كلام عمر بن عبدالعزيز ، و شهد به رباح مولى النبي صلى الله عليه وآله ايضا كما في الجزء السابع من الغدير ص ١٩١ عن فتوح البلدان للبلاذري ص ٣٨ ، و رويت شهادة الحسنين عليهما السلام و شهادة اسماء بنت عميس بذلك كما في البحار المجلد الثامن ص ١٠٥ عن كشكول العلامة رحمه الله عن المفضل ابن عمر عن الصادق عليه السلام .

قول الشارح : عرف عمر بن عبدالعزيز - هو ابو حفص عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم بن ابي العاص بن امية ، يعرف باشج بنى امية لضربة من دابة في وجهه ، قال الكتبي في فوات الوفيات : كانت وفاته بدير سمعان لعشر بقين من شهر رجب سنة

أحدى ومائة ، سقاه بنو أمية السم لما شدد عليهم و انتزع كثيرا مما في أيديهم ، وصلى عليه يزيد بن عبد الملك ، وكانت خلافته سنتين و خمسة أشهر و أربعة عشر يوما ، و نقش خاتمه عمر يؤمن بالله ، و هو الذي بنى الجحفة ، و اشترى ملطية من الروم بمائة ألف أسير و بناها ، و روى له الجماعة ، انتهى ، ثم ذكر أبياتا قالها فيه الشريف الرضي رضي الله عنه .

قال العلامة المجلسي في ثامن البحار ص ١٠٧ : روى مرفوعا ان عمر بن عبد العزيز لما استخلف قال : ايها الناس اني قد رددت فذك علي ولد رسول الله صلى الله عليه و آله و ولد علي بن ابي طالب عليه السلام فكان اول من ردها ، و روى انه ردها بغلاتها منذولي فقيل له : نقت علي ابي بكر و عمر فعلهما و طعنت عليهما و نسبتهما الى الظلم و الغصب ، و قد اجتمع عنده في ذلك قریش و مشايخ اهل الشام من علماء السوء ، فقال عمر بن عبد العزيز قد صح عندي و عندكم ان فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه و آله ادعت فذك و كانت في يدها و ما كانت لتكذب علي رسول الله صلى الله عليه و آله مع شهادة علي و ام ايمن و ام سلمة ، و فاطمة عندي صادقة فيما تدعي و ان لم تقم البينة و هي سيدة نساء الجنة ، فانا اليوم ارد علي و رثتها اتقرب بذلك الى رسول الله صلى الله عليه و آله و ارجو ان تكون فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام يشفعون لي يوم القيامة ، ولو كنت بدل ابي بكر و ادعت فاطمة كنت اصدقها علي دعويها ، فسلمها الى الباقر عليه السلام .

اقول : من عجيب امر فذك انها وقع عليها الغصب فالرد مرارا بايدي الخلفاء من ابي بكر الى المقتدر بالله العباسي على ما ذكر في ثامن البحار ص ١٠٨ و سابع الفدير ص ١٩٥ .

عطف
قول الشارح : او يعطيها اياها بالميراث - بتقدير ان الناصبة علي انحالها .

اقول : هل ادعت سلام الله عليها امرين : نحلة فذك من ابيها صلوات الله عليه و آله ، و ميراثه الذي لا يحتاج الى البينة والشهود فمنعوها عنهما كما هو ظاهر الكتاب ، او

ادعت امرا واحدا هو ملك فذك فتارة بالميراث و تارة بالنحلة فدفعت عنها كما ذكر الحجة الاميني في ثامن الغدير ص ٢٣٧ نقلا عن شرح النهج لابن ابي الحديد ، ثم ان انحال رسول الله صلى الله عليه وآله اياها مقطوع به على حسب الروايات الكثيرة الواردة في تفسير قوله تعالى : و آت ذا القربى حقه ، و ادعائها صلوات الله عليها اياها بعنوان النحلة و استشهادها ايضا كذلك ، و يظهر من رواية خطبتها الغراء المعروفة المروية من طرق الفريقين طلبها لملك ميراثا ، و روى العلامة المجلسي في ثامن البحار ص ١٠٨ عن الحسن بن علي الوشاء قال : سألت مولانا ابا الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام هل خلف رسول الله غير فذك شيئا ، فقال ابو الحسن عليه السلام : ان رسول الله صلى الله عليه وآله خلف حيطانا بالمدينة صدقة و خلف ستة افراس و ثلاث نوق العضباء و الصهباء و الديباج ، و بغلتين الشهباء و الدلدل و حمارة اليعفور ، و الشاتين حلوبتين ، و اربعين ناقة حلوبا ، و سيفه ذا الفقار و درعه ذات الفضول و عمامته السحاب ، و حبرتين يمانيتين و خاتمه الفاضل و قضيبه الممشوق و فراشا من ليف و عبائتين قطوانيتين و مخاد من ادم صار ذلك الى فاطمة عليها السلام ما خلا درعه و سيفه و عمامته و خاتمه فانه جعله لامير المؤمنين عليه السلام ، و يظهر من هذه الرواية ان غير فذك لم يصل اليه يد العضب ، فيمكن الجمع بين الروايات بانها صلوات الله عليها ادعت فذك اولا بعنوان النحلة كما كانت هي كذلك ، و بعد ان ردت تلك الشهادة الالهية ادعتها بعنوان الميراث فاختلق ابوبكر تلك المقالة من نفث قرينه فمنعها حقها صلوات الله عليها و لعنة الله على اعدائها .

فبذلك يندفع تعجب العلامة المجلسي حيث قال في ثامن البحار ص ١٠٧ بعد ذكر حديث طلب فذك و قول ابي بكر : هاتي بالبينة : اقول هذا الحديث عجيب فان فاطمة عليها السلام كانت مطالبة بميراث فلاحاجة بها الى الشهود فان المستحق للتركة لا يفتقر الى الشاهد الا اذا لم يعرف صحة نسبه و اعترائه الى الدارج وما اظنهم شكوا في نسب فاطمة عليها السلام و كونها ابنة النبي صلى الله عليه وآله ، و ان كانت تطلب فذكا و تدعى ان اباها نحلها اياها احتاجت الى اقامة البينة ولم يبق لما رواه ابوبكر

من قوله : نحن معاشر الانبياء لا نورث معنى ، وهذا واضح جدا فتدبر .

قول الشارح : غيظا عليه الخ . فان مثل فاطمة المعصومة عليها السلام لا تغتاز على الامام الحق ولا تمنعه عن الثواب ، فهو كان باطلا في امامته .

قول الشارح : اظهر . لانه كذب على نفسه والامام الحق القائم مقام النبي الاعظم سيد الرسل صلى الله عليه وآله لا يكذب على نفسه ، ولم يكن المقام مقام هضم النفس ولا معنى له لعظم الامر وخطره .

قول الشارح : احدا الرجلين . هما ابو عبيدة عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال و عمر بن الخطاب .

روى في حديث عبد الرحمن بن عوف ان ابا بكر عنده موته قال له : اني لا آسى على شيء من الدنيا الا على ثلاث فعلتهن وددت اني تركتهن (هي كشف بيت فاطمة صلوات الله عليها و احراق النجاءة السلمى و قبول الخلافة فانه كان يود قذفها في عنق احدا الرجلين يوم السقيفة) و ثلاث تركتهن وددت اني فعلتهن (هي قتل الاشعث بن قيس يوم اسروا قامة بذى القصة حين تسير خالد بن الوليد الى اهل الردة و توجيه عمر بن الخطاب الى العراق) و ثلاث وددت اني سألت عنهن رسول الله (هي لمن هذا الامر و هل للانصار في هذا الامر نصيب و ميراث ابنة الاخ و العمة) راجع سابع الغدير ص ١٧٠ .

قول المصنف : وخالف الرسول في الاستخلاف عندهم . اى خالفه في جعله عمر خليفة عند العامة لانهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف احدا ، فكان الواجب عليه ان يتبع الرسول صلى الله عليه وآله لقوله تعالى : ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ، و قوله تعالى : لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر و ذكر الله كثيرا ، فرسول الله صلى الله عليه وآله اما استخلف و امالا ، فعلى الاول يثبت ما ادعيناه لانه ان استخلف لم يستخلف الاعلى امير المؤمنين عليه السلام بالاجماع ، و قول القوشجى : عند الاشاعرة انه استخلف ابا بكر كذب على انفسهم ، و على الثانى انه ترك اتباع الرسول صلى الله عليه وآله و اسوته مع خطر الامر ،

فلم يكن ممن يحب الله ولا ممن يرجو الله واليوم الآخر فلم يكن خليفة حقا .
 قال ابن ابي الحديد : احضر ابو بكر عثمان و هو يجود بنفسه فامر ان يكتب
 عهدا ، و قال : اكتبوا بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد به عبد الله بن عثمان الى
 المسلمين اما بعد ، ثم اغمى عليه ، فكتب عثمان : قد استخلفت عليكم ابن الخطاب ،
 و افاق ابو بكر فقال : اقرء فقرأه فكبر ابو بكر ، قال : اراك خفت ان تختلف الناس
 ان مت في غشيتي ، قال : نعم ، قال : جزاك الله خيرا عن الاسلام و اهله ، ثم اتم
 العهد وامره ان يقرأ على الناس ، فقرأ ، ثم اوصى الى عمر بوصايا .

اقول : انظرايها العاقل كيف كان ابو بكر و عثمان و اخوانهم خائفين مشفقين
 ان تختلف الناس ان لم يتعين خليفة على الامة ، و رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن عندهم
 بهذه الفكرة فجعل الناس حيارى مختلفين بعده ولم يجعل لهم علما يلتجئون اليه و
 يهتدون به عند حيرتهم و اختلافهم ، ثم خالفوه في الاستخلاف ، و هذا تسفيه له صلى الله
 عليه وآله ولعن الله اعاديه في هذا الامر عملا كما صنع الثاني ذلك قولا فيما رواه
 الفريقان انه اما قرب وفاة النبي صلى الله عليه وآله قال حين اجتمعوا عليه عدة من
 الاصحاب وفيهم عمر : ايتوني بدواة و قرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي ،
 فقال عمر : ان الرجل ليهجرحسبنا كتاب الله ، وفي رواية البخارى : انه قد غلبه الوجع
 حسبنا كتاب الله (و هذا ابلغ لانه افادة ذاك المعنى بعلته) و كثر اللفظ والتنازع ،
 فقال صلى الله عليه وآله : قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع ، و كان ابن عباس
 يقول : الرزية كل الرزية ما حال بيننا و بين كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله .

اقول : كفى بهذا الكلام كفر القائله و انه احب ضلالة العباد الى يوم القيامة ،
 ولاى شىء لم يقل عمر ذلك حين امر ابو بكر عثمان بكتابة العهد عند ما كان يجود بنفسه ،
 هل راي ان كتاب ابي بكر يتفجع الاسلام و كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله يضره ،
 ام تغير كتاب الله عن الكفاية بزعمه ، ام لا ذاك و لا ذاك ، بل اوجس في نفسه
 ان كتابه يتفيه عن التغلب على امور المسلمين و عرف ان كتاب ابي بكر يقره
 على ذلك .

قول الشارح : في استخلاف من عزله النبي الخ - حق الكلام ليوافق المتن ان يقول : في تولية من عزله النبي الخ ، لكنه عبر به لان ابا بكر ولي عمر امور المسلمين باستخلافه اياه ، ففي استخلافه المستلزم لتوليته مخالفتان لرسول الله صلى الله عليه وآله : احديهما الاستخلاف وهو صلى الله عليه وآله لم يستخلف احدا بزعمهم ، والثانية توليته عمر وهو صلى الله عليه وآله عزله عن التولية كما ذكر الشارح ، فالحاصل ان من استخلفه هو من ولاه و ان كان الاستخلاف عنوانا والتولية عنوان آخر لازم له وكان في ذلك مخالفتان لرسول الله صلى الله عليه وآله ، والشروح متوافقة في هذا ، ولكن في المتن ظهور في انه غيره ، و اني لم اجد فيما تفحصت اثر ذلك .

قول المصنف : مع علمهم لقصد البعد - اي مع علم الثلاثة لقصد النبي صلى الله عليه وآله بعدهم عن المدينة لئلا يثيروا تلك الفتنة الهائلة ، فاللام للتقوية عاملها علمهم و اضافة القصد اضافة المصدر الى مفعوله ، و في شرح القوشجي : مع علمهم بقصد التنفيذ اي مع علمهم بمقصوده من التنفيذ و هو بعدهم عنها لئلا يتوثبوا الخ ، فالمصدر بمعنى المفعول والاضافة بمعنى اللام من نوع اضافة المسبب الى السبب ، و في الشرح القديم و شرح البهشتي الاسفراييني : مع علمهم بقصد العدو ، والظاهر انه تصحيف ، والعدوهم الذين جهز جيش اسامة الى قتالهم .

قول الشارح : جيش اسامة - هو ابو محمد اسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبى ، قيل : كنيته ابو زيد ، امه بركة ام ايمن مولاة رسول الله صلى الله عليه وآله و آله و حاضنته ، توفي اسامة بالمدينة ايام امامة الحسن بن علي عليهما السلام ، و كفنه الحسن عليه السلام ببرد حبرة .

قال الشهرستاني في الملل والنحل : الخلاف الثاني في مرضه انه قال : جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه ، فقال قوم : يجب علينا امثال امره و اسامة قد برز من المدينة ، وقال قوم : قد اشتد مرض النبي عليه الصلاة والسلام فلا تسع قلوبنا مفارقتة والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اي شيء يكون من امره .

اقول : لم تكن قلوبهم تسع مفارقة التوثب على الخلافة والافهم فارقوه فرارا

من الزحف وغيره في موطن ، ثم لامعنى عندالمسلم لترك المفارقة و غايته من حيث هو هو النذب مع امره المؤكد بلعن المتخلف .

قول الشارح : فيكون هو افضل الناس كافة - لان عليا عليه السلام افضل من اسامة بالاجماع ، و هو افضل من الثلاثة بدليل توليته عليهم فهو عليه السلام افضل منهم ، فاذا ثبت انه عليه السلام افضل منهم ثبت انه افضل من الناس كافة لان الثلاثة افضل الناس عندهم و لم يول على امير المؤمنين عليه السلام احدا ، ثم انا لانحتاج الى هذا البيان لاثبات تفضيله عليه السلام على غيره لما يأتى فى المسألة السابعة .

قول الشارح : و امره بالحج بالناس - اى امره بان يكون فى الموسم امير الحاج غير ان يقرأ سورة براءة على الناس ، فهو صلى الله عليه و آله عزله عنهما بامرهم تعالى ، والقصة معروفة مروية من الفريقين بالتواتر ، وكان ذلك فى سنة تسع من الهجرة فى اول ذى الحجة بعد سنة الفتح .

قال البحرانى فى البرهان : قال ابن شهر آشوب : الاستنابة والولاية من رسول الله لعلى فى اداء سورة براءة ، و عزل به ابابكر باجماع المفسرين و نقلة الاخبار ، و رواه الطبرى والبلاذرى والترمذى والواقدى و الشعبى والسدى و الثعلبى والواحدى والترطبى والقشيرى والسمعانى و احمد بن حنبل و ابن بطة و محمد بن اسحاق و ابو يعلى الموصلى والاعمش و سماك بن حرب فى كتبهم عن عروة بن زبير و ابى هريرة و انس و ابى رافع و زيد بن نفع و ابن عمر و ابن عباس واللفظ له : انه لما نزل براءة من الله و رسوله الى تسع آيات انفذ النبى ابابكر الى مكة لادائها فنزل جبرئيل ، قال : انه لا يؤديها الا انت او رجل منك ، فقال النبى صلى الله عليه و آله لامير المؤمنين عليه السلام : اركب ناقتي العضباء والحق ابابكر وخذ براءة من يده ، قال : و امارجع ابوبكر الى النبى عليه السلام جزع و قال : يا رسول الله انك اهلتنى لامر طالت الاعناق فيه فلما توجهت له رددتنى عنه ، فقال صلى الله عليه و آله : الامين هبط الى عن الله تعالى انه لا يؤدى عنك الا انت او رجل منك ، و على منى و لا يؤدى عنى الاعلى ، راجع لزيادة التحقيق سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ٣٣٨ - ٣٥٠ .

اقول : في اطلاق كلامه وعدم تقييد الاداء بشئ دليل على انه لا يؤدي عنه صلى الله عليه وآله شيئا من الامور الا امير المؤمنين عليه السلام ، و في ذلك دلالة على نقي الخلافة عن غيره مطلقا ،

قول الشارح : اما المقدمة الثانية فقد مرت - و هي كل من لم يكن عارفا بالاحكام لا يجوز نصبه للامامة ، وهذه الكبرى مامرت بعينها فيما تقدم ، لكنها تستفاد من المسألة الثانية والثالثة .

قول الشارح : قطع سارقا الخ - راجع سابع الغدير ص ١٢٩ .

قول الشارح : واحرق الفجاءة الخ - اسمه اياس بن عبدالله بن عبد باليل ابن عديرة بن خفاف من بنى سليم ، راجع في قصته سابع الغدير ص ١٥٦ .

قول الشارح : لا يعذب بالنار الا رب النار - هذا حديث مروي بطرق الفريقين ، ان قلت : كيف ذلك و قد نقل ان امير المؤمنين عليه السلام احرق عبدالله بن سبا و اصحابه ، و ايضا احدا الحدود المخير فيها في اللواط الاحراق بالنار ، قلت : اما قتل عبدالله بن سبا و اصحابه كان بالتدخين لا بالاحراق ، راجع سابع الغدير ص ١٥٦ ، و اما حد اللواط فهو خاص وذاك عام ، و لا يخرج من العام الا بما ثبت من الخاص ، و اما المحارب فحكمه في كتاب الله ان لم يتب هو القتل باحد الوجوه الثلاثة او النفي من الارض ، فاحرقه اجتهد شهوى غضبي قبال نص الكتاب .

قول الشارح : و سئل عن الكلالة الخ - راجع سابع الغدير ص ١٠٤ .

قول الشارح : وسألته جدة الخ - راجع سابع الغدير ص ١٢٠ .

قول الشارح : المغيرة بن شعبه - اذن ثقيف و اكذب الامة ، كان يعادى امير المؤمنين عليه السلام ويناله ، وقصة زناه بام جميل وحيلة عمر في درء الحد عنه معروفة ، راجع سابع الغدير ص ١٣٧-١٤٤ .

قول الشارح : محمد بن سلمة - كذا في النسخ ، والصحيح مسلمة ، و هو

محمد بن مسلمة بن خالد بن مجدعة الانصارى الاوسى ، كذا فى الانساب للبلاذرى ص ٣٧٦ ، وضبطه فى ص ٣١٥ : محمد بن مسلمة بن سلمة الانصارى ، أخى رسول الله صلى الله عليه وآله بينه وبين أبى عبيدة الجراح .

قول الشارح : و اضطرب فى كثير الخ - راجع سابع الغدير .

قول الشارح : وقتل خالد بن الوليد الخ - هو ابو سليمان خالد بن الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم المخزومى ، أمه لبابة الصغرى وهى العصماء بنت الحارث بن حزن بن بجير اخت ميمونة ، فهو ابن خالة عبد الله بن عباس ، ويقال : ان لبابة الصغرى غير العصماء كذا فى الانساب للبلاذرى ، ولقبه ابو بكر سيف الله ، وكان شديد العداوة لأمير المؤمنين عليه السلام ، له وقائع منكورة فى زمن النبى صلى الله عليه وآله و بعده ، منها المذكورة فى الكتاب ، مات سنة احدى و عشرين و دفن فى حمص ، وكان لخالد ابنان : مهاجر و كان مع أمير المؤمنين عليه السلام وهجباله ، وعبدالرحمان و كان مع معاوية ، وفى قصة قتله مالك بن نويرة راجع سابع الغدير ص ١٥٨-١٦٩

قول المصنف : وقد نهى الله تعالى الخ - بقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى الآية ، و اطلاق النهى يشمل ما بعد وفاته صلى الله عليه وآله ، و احترامه فى الحاليتين واجب ، و كان دفنه فيه بوصيته ، راجع سابع الغدير ص ٢٤٩ .

قول الشارح : و بعث الى بيت الخ - راجع سابع الغدير ص ٧٧-٨١

قول الشارح : و كان معه الزبير - هو الزبير بن العوام بن خويلد بن اسد القرشى ، كنيته ابو عبدالله ، و أمه صفية بنت عبد المطلب ، فهو ابن عمه رسول الله صلى الله عليه وآله وابن أخى خديجة الكبرى ، قتله عمرو بن جرهموز غندرا بوادى السباع .

قول الشارح : و امر عمر الخ - هو ابو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل بن

عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن فرط بن رزاح بن عدى بن كعب بن لوى القرشى ،

قال الشارح العلامة في نهج الحق : و قد روى ابو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبى و هو من رجال السنة فى كتاب المثلث قال : كانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى بن رياح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب ، انتهى ، و راجع ثامن البحار فقد ذكر فى نسب الرجل عجيبات .

قول الشارح : بامرأة قد زنت الخ - راجع للقصة سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١١٠ .

قول الشارح : بامرأة مجنونة الخ - راجع لقصتها سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٠١ .

قول الشارح : والله ما مات الخ - روى البلاذرى فى الانساب عن عائشة فى حديث وفاة النبى صلى الله عليه وآله الى ان قالت : قال عمر : ما مات رسول الله ، ولا يموت حتى يؤمر بقتال المنافقين ، الى ان قالت : وجاء ابو بكر فقال : ما لرسول الله ، قلت غشى عليه منذ ساعة ، فكشف عن وجهه و وضع فمه بين عينيه و وضع يده على صدغيه ، ثم قال : وانبياء ، واخليلاء ، واصفياء ، صدق الله و رسوله ، قال الله عز وجل : انك ميت وانهم ميتون ، و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد اذ ان هت فهم الخالدون ، كل نفس ذائقة الموت ثم الينا ترجعون ، و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل اذ ان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم و من ينقلب على عقبيه فان يضر الله شيئا و سيجزى الله الشاكرين ، قال عمر : افى كتاب الله هذا يا ابا بكر؟ قال : نعم ، ثم قال عمر : هذا صاحب رسول الله فى الغار وثانى اثنين ، فبايعوه ، فحينئذ بايعوه ، انتهى ، و راجع لمصادر اخرى لما قال عمر سابع الغدير ، ط ٢ ، ذيل ص ٧٤ .

اقول : استفهام عمر يدل على جهله بما فى كتاب الله رأسا ، لا انه غافل ناس غير متدبر للمآيات ، و من العجب العجيب قول هذا الجاهل بكتاب الله جهلا يتبع بصبيان الكتائب : حسبنا كتاب الله .

قول الشارح : حتى يقطع ايدى الخ - و فى رواية البلاذرى : حتى يؤمر بقتال المنافقين ، ان قلت : هذا يدل على ان عمر لم ينكر موته صلى الله عليه وآله مطلقا ،

بل انكره في ذلك اليوم قبل ان يؤمر بقتال المنافقين ، وما قرأ عليه ابو بكر من الآيات يصلح لمن ينكر موته مطلقا ، فاللازم على ابي بكر ان يقول له ما يدري زعمه ذلك ، قلت : هذا يدل على ان الامر كان مدبرا موطأ بينهما قبل ذاك فان ابا بكر لم يقرأ الآيات عن الفكرة فيما قال عمر بالصياح في السرب خارج بيت رسول الله صلى الله عليه وآله سالاً صارمه ، متوعدا بالقتل كل قائل بموت رسول الله صلى الله عليه وآله ، قائلاً : لا اسمع رجلاً يقول : مات رسول الله الا ضربته بسيفي .

قول المصنف : كل الناس افقه الخ - راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ٩٥ و ص ١٠٤ ،

قول المصنف : واعطى ازواج الخ - راجع في ذلك ثامن البحار طبع الكمباني ص ٣٠٣ .

قول الشارح : عائشة و حفصة - بنت ابي بكر و بنت عمر من ازواج النبي صلى الله عليه وآله ، و كانتا تؤذيانه كثيراً كابويهما ، و فيهما نزل قوله تعالى : ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما الآية ، و فتنة عائشة في حرب البصرة وغير ذلك معروفة .

قول المصنف : وقضى في الحد الخ - اى حد شرب الخمر .

قول الشارح : و روى تسعين الخ - و ايضا رواياتهم التي ذكر في الغدير تدل على ان ذلك كان اربعين في زمن النبي صلى الله عليه وآله ، و كان على ذلك ابو بكر ايام امارته ، و غيرها عمر الى ثمانين في مواضع ، و في موضع اكتفى بستين ، و اقام الحد على ابنه عبد الرحمن بن عمر ثمانية في المدينة بعد ان ضربه الحد عمرو بن العاص في مصر ، و حبسه عمر ثم مرض فمات ، راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٢٣ و ص ١٧١ و ص ٣١٦ .

قول المصنف : و منع المتعتين - متعة النساء و متعة الحج ، راجع في ذلك سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٩٨ - ٢٣٩ ، وثالثه ص ٣٢٩ - ٣٣٣ .

قول المصنف : و حكم في الشورى الخ - اصحاب الشورى سنة : امير المؤمنين

عليه السلام، عثمان بن عفان، طلحة بن عبيد الله، زبير بن العوام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، والقصة مذكورة في كتب الفريقين، و مناشدة أمير المؤمنين عليه السلام واحتجاجه عليهم يوم الشورى لحقه بالكتاب و بما سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وآله موجودة فيها، راجع أول الغدير، ط ٢، ص ١٥٩، و ثامن البحار طبع الكمباني ص ٣٠٦-٣١٠ و ص ٣٤٤-٣٦٠.

قول الشارح : ثم انه طعن في كل الخ - النقل هنا مختلف ، و انا اذكر
ما ذكره الشارح العلامة في نهج الحق ، قال رحمه الله : و روى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال : قد جاءني كل واحد منهم يهز عفريته ، يرجوان يكون خليفة ، اما انت يا طلحة افلست القائل : ان قبض النبي لتكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق بنات عمناما فانزل الله فيك : و ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ، و اما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما و لا ليلة و ما زلت جلثا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان و يوم رحمان شحيح ، و اما انت يا عثمان لروثة خير منك و لان وليتها لتحملن بنى ابي معيط على رقاب الناس و لان فعلتها لتقتلن ثلاث مرات ، و اما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا ، و اما انت يا سعد فصاحب عصبية و فتنة و مقنب و قتال لا تقوم بقرية لو حملت امرها ، و اما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض لرجحهم ، فقام على موليا يخرج ، فقال عمر : والله اني لاعلم مكان الرجل لو وليتموه امركم حملكم على المحجة البيضاء ، قالوا : من هو ؟ قال : هذا المولى عنكم ، ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق المستقيم ، قالوا : فما يمنعك من ذلك ؟ قال : ليس الى ذلك سبيل ، قال له ابنه عبد الله : فما يمنعك منه ؟ قال : اكره ان اتحملها حيا وميتا ، وفي رواية : لا اجمع لبنى هاشم بين النبوة والخلافة ، انتهى ، و في رواية : و ما يمنعني منه الا حرصه على هذا الامر ، وفي اخرى : يمنعني دعايته ، فتأمل و اضحك او ابك .

قول الشارح : عن اخيه عثمان - بالاخوة التي جعلت بين الصحابة لا بالنسب
فان عثمان هو ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي الاموي

وامه اروى بنت كرىز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس بن عبد مناف، وكنيته ابو عبد الله، قتله المسلمون يوم الغدير من سنة خمس وثلاثين من الهجرة في المدينة، ودفن فيها، و عبد الرحمان هو ابن عوف بن عبد عوف بن عبد بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى، وكان اسمه في الجاهلية عبد عمرو، وقيل: عبد الكعبة، فسماه النبي صلى الله عليه وآله عبد الرحمان، ويقال له الزهرى، وكنيته ابو محمد، وكان صهر عثمان، وهو ختنه لان ام كلثوم اخت عثمان لامه كانت تحت عبد الرحمان، توفي سنة اثنتين وثلاثين وهو ابن خمس وخمسين سنة.

قول الشارح: ابن عمه. كذا في بعض النسخ، والصحيح و ابن عمه عطفاً على اخيه، اى لا يعدل عبد الرحمان بالامامة عن اخيه عثمان و عن ابن عمه، وعبارة الشارح في نهج الحق هكذا: لعلمه بان علياً و عثمان لا يجتمعان و ان عبد الرحمان لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه و ابن عمه، والمراد بابن عمه سعد بن ابى وقاص الزهرى احد الستة فانه سعد بن مالك بن ابيب بن عبد مناف بن زهرة بن مالك، و ابو وقاص هو مالك بن ابيب، و يعرف بالزهرى كعبد الرحمان، توفي سنة خمسين من الهجرة، و روى ان معاوية لعنه الله دس اليه سماً فقتله لانه كان يخاف منه المخالفة على اخذ العهد لابنه يزيد.

قول الشارح: فلاتسلط آل ابى معيط الخ. ليس هذا تحدياً وتفرياً من عمر، بل سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ذلك، و ابو معيط هو ابان بن ابى عمرو بن امية، ابن عم حكم بن ابى العاص بن امية.

قول الشارح: كلف باقاربهم. على وزان كتف، اى شديد الحب لهم، و ما احسن ما قال السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوى رحمه الله في كتابه «النص والاجتهاد»: و كان عثمان وصولاً لارحامه (ال ابى العاص) و لوعابحبيهم و ايثارهم، حتى لم تأخذه في سبيلهم لومات اللائمين ولا ثورات النافرين، و قد استباح في صلتهم مخالفة كثير من ادلة الكتاب الحكيم والسنن المقدسة والسيرة التى كانت مستمرة من قبله.

قول الشارح: و استعمل الوليد الخ. على الكوفة قبل سعيد بن العاص، وهو

الوليد بن عقبة بن ابي معيط بن ابي عمرو بن امية ، راجع في عرفان الخبيث ثامن الغدير ، ط ٢ ، ص ١٢٥-١٢٠ و ص ٢٧١-٢٧٦ .

قول الشارح : واستعمل سعيد الخ - على الكوفة بعد عزل الوليد بن عقبة ، وهو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن امية ، راجع ثامن الغدير ص ٢٦٩-٢٧١ .

قول الشارح : و ولي عبدالله بن ابي سرح الخ - هو ابو يحيى عبدالله بن سعد بن ابي سرح بن الحارث بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ، ليس من بنى امية ، لكنه اخبث منهم و اشر ، كان اخا لعثمان بن عفان من الرضاع ، راجع في عرفانه ثامن الغدير ص ٢٧٩-٢٨١ :

قول الشارح : وامره بقتل محمد بن ابي بكر - راجع في ذلك تاسع الغدير ص ١٧٩-١٨١ ، و محمد بن ابي بكر امه اسماء بنت عميس اخت ميمونة زوجة النبي صلى الله عليه وآله ، كانت اسماء احب النساء و اقربها الى رسول الله صلى الله عليه وآله و امير المؤمنين و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، و هي من المهاجرات مع زوجها جعفر بن ابي طالب سلام الله عليهما الى الحبشة ، فلما قتل جعفر سلام الله عليه تزوجها ابوبكر بن ابي قحافة ، فولدت له محمدا ، ثم مات ابوبكر عنها ، فتزوجها امير المؤمنين عليه السلام فولدت له يحيى ، و لاسماء فضائل كثيرة مذكورة في مظانها ، و محمد بعد موت ابيه كان صغيرا تربي عند امير المؤمنين عليه السلام و كان من المحبين له شديدا و من الناقمين على ابيه ، كان نجابته من قبل امه و تربية امير المؤمنين عليه السلام ، ولد محمد بالبيداء في حجة الوداع ، و قتل بمصر سنة ثمان و ثلاثين ، قتله معاوية بن خديج عطشانا ، ثم وضعه في جوف جيفة حمار ثم احرقه بالنار ، سلام الله عليه و لعنة الله على قاتله ، فلما وصل خبره الى امير المؤمنين عليه السلام حزن حزنا شديدا و قال فيما قال: وهذه مصر قد انفتحت و قتل معاوية بن خديج محمد بن ابي بكر ، فيالها من مصيبة ما اعظمها مصيبتى بمحمد ، فوالله ما كان الا كبعض بنى ، وفي بعض الروايات : و قيل لعلي عليه السلام : لقد جزعت علي محمد بن ابي بكر جزعا شديدا

يا امير المؤمنين ، فقال : ما يمنعني انه كان لي ريبيا و كان لبني اخا و كنت له والدا اعهه ولدا .

قول الشارح : و ولي معاوية الشام الخ - لعنه الله ، هو ابن ابي سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس ، و اسم ابي سفيان صخر ، و ابوسفيان ابن عم حكم بن ابي العاص كابي معيط ، و ام معاوية هند بنت عتبة بن ربيعة آكلة الاكباد ، توفي سنة ستين بالشام عليه و على من وافقه لعائن الله ، و خبائة الرجل و شقاوته لايسعها البيان ، و الفتن و المفاسد التي وقعت منه فوق الاحصاء ، راجع عاشر الغدير و حادي عشره .

قول المصنف : و آثاره له بالاموال و حمى لنفسه - المراد باهله بنو امية ، قال امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة الشقشقية : الى ان قام ثالث القوم نافجا حضيده بين ثيله و معتلفه ، و قام معه بنوايه يخضمون مال الله خضمة الابل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه قتله و اجهر عليه عمله و كبت به بطنته الخ ، انظر ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٣٤ الى ص ٢٨٧ .

قول الشارح : مروان - هو ابن عم عثمان ، مروان بن الحكم بن ابي العاص ابن امية ، اختاره الناس للخلافة بعد هلاك يزيد بن معاوية و اعتزال معاوية بن يزيد عن الخلافة ، لعنهم الله ، و كان شديد العداوة لرسول الله و اهله بيته صلوات الله عليهم .

قال السيد الرضى سلام الله عليه في النهج : قالوا : اخذ مروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن و الحسين عليهما السلام الى امير المؤمنين عليه السلام فكلما فيه ، فخلى سبيله ، فقال له : يبايعك يا امير المؤمنين ، فقال عليه السلام : - اولم يبايعني قبل قتل عثمان ، لاحاجة لي في بيعته ، انها كف يهودية ، لو بايعني بكفه لغدر بسبته ، اما ان له امرة كلعة الكلب اتفه ، و هو ابو الاكبش الاربعة ، و ستلقى الامة منهم و من ولده يوما احمر .

قول الشارح : و من قبله الخ - اى الذى كان اميرا قبله و هو ابو بكر و عمر ، لكن مرفى مطاعن عمر انه كان يعطى ازواج النبی صلى الله عليه وآله بيت المال حتى

كان يعطى عائشة و حفصة عشرة آلاف درهم كل سنة و اخذ من بيت المال ثمانين الف درهم .

قول الشارح : حمى الحمى لنفسه الخ - اصل الباب منه بمعنى المنع ، والحمى بكسر الاول و فتح الثاني ما حمى من شيء ، يقال : حمى السلطان و هو الاراضى التى يخصصها لنفسه للرعى او الصيد او غيرهما يمنع غيره ان يدخلها الا باذنه .
و فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وآله : لاحمى الا لله و رسوله ، و هو رد لما كان يصنع الملوكة فى الجاهلية من احمائهم ارضا لا يقربها احد ولا ينتفع بها غيرهم ، و عثمان احيا سنة الجاهلية فى ذلك .

قول الشارح : فضرب ابن مسعود الخ - هو ابو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمع بن فار بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد ابن هذيل ، و امه ام عبد بنت ود من هذيل ، كان حليفا لبني زهرة ، و هو من الاثنى عشر الذين انكروا على ابي بكر فى المسجد خلافته ، كان رجلا نحيفا قصيرا شديد الادمة ، مات فى اثر الضرب بامر عثمان و هو بين الستين والسبعين ، و دفن فى البقيع رحمه الله ، و فى نهج الحق للشارح انه ضربه مرتين : مرة على دفنه لابي ذر سلام الله عليه ، و اخرى على امتناعه من اتيان مصحفه ، راجع تاسع الغدير ، ط ٢ ، ص ١٤-٣

قول الشارح : و ضرب عمار الخ - هو ابو اليقظان عمار بن ياسر بن عامر بن مالك بن ادد بن زيد العنسى ، امه سمية من بنى مخزوم ، و كان عمار من حلفائهم ؛ قتل يوم الصفين بين يدى امير المؤمنين عليه السلام و له اكثر من تسعين سنة ، راجع تاسع الغدير ؛ ص ١٥-٣٠ .

قول الشارح : واستحضر اباذر الخ - هو ابو ذر جندب بن جنادة الغفارى . سماه رسول الله صلى الله عليه وآله عبد الله ، راجع فى شرح احواله و ما جرى بينه وبين عثمان و بينه و بين معاوية ثامن الغدير ، ط ٢ ، ص ٢٩٢- آخر الجزء .

قول المصنف : عن ابن عمر - هو عبيد الله بن عمر لا عبد الله ، راجع فى القصة

ثامن الغدير، ط ٢، ص ١٣٢-١٤٣ .

قول المصنف: والحد عن الوليد - هو الوليد بن عقبة بن ابي معيط
والى الكوفة من قبل عثمان، راجع فى القصة ثامن الغدير ط ٢ ص ١٢٠-١٢٥ و ص
٢٧١-٢٧٦ .

قول المصنف: وخذلتها الصحابة الخ - راجع تاسع الغدير، ثم ان لهذه الثلاثة
و اضرابهم المعادين لعنة رسول الله صلى الله عليه وآله مطاعن اخرى كثيرة غير ما
ذكر فى الكتاب، راجع فيها اجزاء الغدير.

المسألة السابعة

(فى ان علياً افضل الصحابة)

انه عليه السلام معدن الفضائل ومبدءها و اصلها ، به قامت و اليه ترجع بعد
ما منه ابتدئت ، فالمقايسة بينه و بينهم فيها جفاء و ظلم فى حقه و جهل بمقامه صلوات الله
و سلامه على ابن عمه و عليه و على آلهما الطاهرين .

قول الشارح : ابن عمر - هو عبدالله بن عمر، احتذى مثال ابيه فى مخالفة
الكتاب والسنة ، راجع عاشر الغدير ط ٢ ص ٦٣-٧٢ .

قول الشارح : ابوهريرة - هو عمير بن عامر بن عبدالله بن ذى الشركى الدوسى،
مات سنة تسع و خمسين ، كذا فى الانساب للبلاذرى ، دخل فى الاسلام بعد الهجرة
بسبع سنين .

و قال الفيروز آبادى فى القاموس : ابوهريرة كنية عبد الرحمان بن صخر،
صحابى ، كنى بها لانه راي النبى صلى الله عليه وسلم فى كمة هرة فقال : يا اباهريرة
فاشتهر به ، و اختلف فى اسمه على نيف و ثلاثين قولاً ، انتهى .

و قال صاحب منتهى الارب : قال الحاكم ابو احمد : اصح شىء عندنا فى اسم

أبي هريرة عبد الرحمان بن صخر، و هودوسي، غلبت عليه كنيته، فهو كمن لا اسم له، انتهى.

والرجل من الكذا بين الوضاعين الحاطمين لدينه طمعا في دنيا كانت بيد معاوية بن أبي سفيان راجع في شرح احواله الى ما صنف في ترجمته اية الله المغفور له السيد شرف الدين الموسوي.

قول الشارح : الحسن البصري - هو ابو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري، عنوانه الكشي في الزهاد الثمانية قائلا : و الحسن كان يلقي كل اهل فرق بما يهون و يتصنع للرياسة و كان رئيس القدرية، انتهى، مات سنة مائة و عشر.

قول الشارح : عمرو بن عبيد - هو ابو مروان عمرو بن عبيد بن باب البصري المعتزلي، كان هو و واصل بن عطاء الغزال من اصحاب الحسن البصري، قررا قواعد الاعتزال و اخذ منهما من ظهر بعدهما زائدا عليه مما اوحى اليهم شياطينهم، و كان عمرو يختلف الى الباقر والصادق عليهما السلام و يسألهما، و لهشام بن الحكم رضى الله عنه معه احتجاج ظريف في الامامة في مسجد البصرة، رواه الكليني رحمه الله تعالى في الكافي باب الاضطرار الى الحجة، فراجع، ولد عمرو سنة ثمانين و مات سنة مائة و اربع و اربعين.

قول الشارح : ابي عثمان الجاحظ - اسمه عمرو بن بحر وهو من شيوخ المعتزلة، قال في سفينة البحار : الجاحظ هو ابو عثمان عمرو بن بحر البصري اللغوي النحوي كان من غلمان النظام و كان مائلا الى النصب و العثمانية و له كتب منها العثمانية التي نقض عليها ابو جعفر الاسكافي والشيخ المفيد والسيد احمد بن طاووس، و طال عمره و اصابه الفالج في آخر عمره و مات بالبصرة سنة ٢٥٥.

قول الشارح : المقداد - قال البلاذري في الانساب : و من حلفاء بني زهرة المقداد بن عمرو بن ثعلبة بن مالك بن ربيعة بن ثمامة بن مطرود بن عمرو بن سعد بن دهير بن لؤي بن ثعلبة بن مالك بن الشريد بن ابي اهون بن قائش بن دريم بن القين بن اهود بن بهراء بن عمرو بن الحاف بن قضاة، يكنى ابا معبد، وهو الذي يقال له المقداد

ابن الاسود ، وكانت امه عند الاسود بن عبد يغوث ، خلف عليها بعد ابيه عمرو وتبناه
فنسب اليه ، توفي في خلافة عثمان في سنة ثلاث و ثلاثين بالجرف على ثلاثة اميال
من المدينة ، فحمل على رقاب الرجال حتى دفن بالمدينة ، و صلى عليه عثمان ، و
كان يوم توفي ابن سبعين سنة او نحوها .

اقول : تزوج المقداد ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب ، وهو من الذين
دار عليهم نشر الولاية العلوية في الآفاق و الاقطار بعد ما اراد المنافقون اطفاء نور الله
بافواههم .

قول الشارح : سلمان - الفارسي المحمدي ، كنى ابا عبد الله ، كان يقول : انا
سلمان بن الاسلام ، كان من اصطخر فارس ، و قيل من رامهرمز من كور الاهواز ، و
قيل من اصفهان ، و هو من الاركان و افضلهم ، وفي الحديث العلوي : يح بح ، سلمان
منا اهل البيت ، و من لكم بمثل لقمان الحكيم ، علم علم الاول و علم الآخر ، وقال يوم
السقيفة لابي بكر : كردي و نكردي و حق از امير بيردي ، و في انساب البلاذري :
قال سلمان الفارسي حين بويع ابو بكر : كرداذ و نا كرداذ اي عملتم و ما عملتم ، لو
بايعوا عليا لاكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم ، مات بالمدائن في خلافة عثمان و
دفن بها و قبره مزار مشهور سلام الله عليه .

قول الشارح : جابر بن عبد الله - هو ابو عبد الله جابر بن عبد الله بن عمرو بن
حرام بن كعب بن غنم الانصاري الخزرجي ، كان شديدا لاهل البيت عليهم السلام ،
كف بصره في آخر عمره ، مات سنة ثلاث و سبعين و قيل ثمان و سبعين بالمدينة ،
و حديث لوح فاطمة عليها السلام عنه مشهور .

قول الشارح : حذيفة - هو ابو عبد الله حذيفة بن حسيل بن جابر بن ربيعة بن
عمرو بن جروة العبسي الانصاري ، و جروة يسمى باليمان فنسب اليه حذيفة ، مات
بالمدائن بعد بيعة امير المؤمنين عليه السلام باربعين يوما ، و قبره قريب من قبر سلمان
رحمة الله عليهما .

قول الشارح : عطاء - عطاء بن ابي رباح المكي بالباء الموحدة ، وعطاء بن السائب ، وعطاء بن يسار ، وعطاء بن ابي مروان ، وعطاء بن ابي سلمة تابعيون ، والظاهر ان المراد هنا هو الاول ، واسم ابي رباح اسلم ، وعطاء يعد من علماء التفسير المشهورين ، مات سنة مائة وخمس عشرة و هو ابن ثمان و ثمانين .

قول الشارح : مجاهد - هو مجاهد بن جبر المكي ، تابعي ، كان مولى لقيس بن السائب المخزومي ، هو كالعطاء يعد من علماء التفسير ، يروي عن ابن عباس و ابي هريرة ، مات سنة ١٠٣ .

قول الشارح : سلمة بن كهيل - قال المغفور له السيد شرف الدين الموسوي في المراجعات : سلمة بن كهيل بن حصين بن كادح بن اسد الحضرمي يكي ابا يحيى ، عده من رجال الشيعة جماعة من علماء الجمهور كابن قتيبة في المعارف والشهرستاني في الملل والنحل الخ ، مات يوم عاشوراء سنة احدى و عشرين و مائة :

قول الشارح : اختيار البغداديين - اي معتزلة بغداد .

قول الشارح : انصح خبر الطائر الخ - رواه الفريقان بطرق كثيرة متواترة لامجال معه للشك فيه من احد ، ومضمون الحديث انه كان عند النبي صلى الله عليه وآله طائر مشوى فقال : اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يا كل معى هذا الطير فجاء على عليه السلام فاكل معه ، و الاحبة الى الله تستلزم الافضيلة .

قول الشارح : في غزوة بدر الخ - نزلت في قصة غزاة بدر آيات من سورة الانفال ابتدئت بقوله تعالى : كما اخرجك ربك من بيتك بالحق الخ ، وهي كانت في السنة الثانية من الهجرة في شهر رمضان ، و بدر بئر بين مكة والمدينة حفرها بدر بن قريش فسميت باسمه ، و قال البلاذري في الانساب : بدر ماء ليخلد بن النضر ، و يقال : رجل من جهينة ، و اسم الوادي الذي هو به يليل ، و بين بدر والمدينة ثمانية برد ، و كان عدد المسلمين بها ثلاثمائة و ثلاثة عشر بلاعدة ، و عدد المشركين قريبا من الالف مع العدة ، و يقال لهذه الغزوة : غزوة بدر الاولى و غزوة بدر القتال ، ثم غزاة بدر الموعد كانت في ذي القعدة سنة اربع .

قول الشارح : الوليد بن عتبة - هو اخو هند ام معاوية بن ابي سفيان
لعنهم الله .

قول الشارح : ثم ابن ربيعة - اى عتبة ، هو و شعبة اخوان ابنا ربيعة ،
فالمقتول الوليد وابوه عتبة وعمه شعبة ، وربيعة هو ابن عبد شمس بن عبد مناف ، برز
امير المؤمنين عليه السلام يوم بدر الى الوليد فقتله ، وبرز حمزة بن عبد المطلب الى
شعبة فتصارعا بعد الضرب بالسيوف ، فجاء امير المؤمنين عليه السلام اليهما بعد قتل
الوليد فقال لحمزة : يا عم اخفض راسك ف ضرب راس شعبة بالسيف فقتله ، و برز
عبدة بن الحارث بن عبد المطلب الى عتبة فشق قرنه بالسيف و هو قطع ساق
عبدة بالسيف ، فبينما هما فى ذلك اذ جاء امير المؤمنين عليه السلام فقتل عتبة .
قول الشارح : ثم العاص بن سعيد - و فى بعض المطبوعات سعد مكان سعيد
خطاء ، وهو العاص بن سعيد بن العاص بن امية .

قول الشارح : حنظلة بن ابي سفيان - فى ذلك قال امير المؤمنين عليه السلام
لمعاوية يوم الصفين : وعندى السيف الذى اعضضته اخاك و خالك وجدك يوم بدر ،
اى حنظلة والوليد و عتبة ، وكان لابي سفيان ابن آخر غيرهما مسمى بعمر و اسره
امير المؤمنين عليه السلام يوم بدر .

قول الشارح : طعيمة بن عدى - طعيمة على بناء التصغير ، و فى بعض
المطبوعات طعمة خطاء ، وهو طعيمة بن عدى بن نوفل بن عبد مناف .

قول الشارح : نوفل بن خويلد - هو نوفل بن خويلد بن اسد بن عبد
العزى بن قصي ، و هو اخو خديجة سلام الله عليها زوجة رسول الله صلى الله
عليه وآله .

قول الشارح : فى غزوة احد - احد جبل قريب من المدينة ، والغزوة وقعت
فى شوال سنة ثلاث ، وقد ذكر الله عز وجل قصة غزاة احد و ما يناسبها من المواعظ
والانذارات والتبشيرات والتنبهات فى سورة آل عمران من آية ١٢١ الى قريب من
آخر السورة مبدوءة بقوله تعالى : واذغدت من اهلك الخ ، وفيها اشارة الى نصر الله

تعالى للمؤمنين في غزوة بدر .

قول الشارح : بين اللواء والراية - الراية العلم الذي نصب في الحرب ليراه افراد الجيش حيث كانوا و يجتمعوا حوله ، و في المغرب: الراية علم الجيش ، وتكنى ام الحرب ، وهي فوق اللواء اي اكبر منه ، و الراية واحدة في الجيش واللواء معتد بحسب تعدد الاقوام ، كما نقل ان لواء المهاجرين كان مع الراية بيد امير المؤمنين عليه السلام ، و لواء الاوس بيد اسيد بن حضير ، و لواء الخزرج بيد سعد بن عبادة او الحباب بن المنذر .

قول الشارح : طلحة بن ابي طلحة - هو طلحة بن عبدالله (ابي طلحة) بن عبد العزى بن عثمان بن عبدالدار بن قصي بن كلاب بن مرز العبدري ، قتل هو و ابناؤه : مسافع والحرث و كلاب و جلاس ، و اخواه : عثمان و ابوسعد يوم احد .

قول الشارح : كبش الكتيبة - الكتيبة الجيش او قطعة منه ، والكبش يراد به السيد والامير .

قول الشارح : فحمل خالد بن الوليد الخ - رتب رسول الله صلى الله عليه وآله يوم احد الرماة و هم اربعون او خمسون و جعل عليهم عبدالله بن جبير ، و جعلهم على جبل احد و استقبل صلى الله عليه وآله المدينة و جعل احدا ورائه ، و قال للرماة : الزموا مكانكم و ان رايتهم وناقد هزمناهم فاقموا ولا تبرحوا ، فلما غلب المسلمون و دخلوا عسكر المشركين و اقبلوا يغتمون وينهبون اخلى الرماة مكانهم و اقبلوا ينهبون ، فقال لهم عبدالله بن جبير : ما هذا ؟ الم يأمركم رسول الله ان لا تبرحوا عن مكانكم ، فقال قائلهم : انما امرنا بالوقوف ما دامت الحرب ، فتركوا الجبل ، فلما رأى المشركون ما فعلوا كروا على المسلمين فانحدر خالد بن الوليد من الجبل في كتيبة ، والحـ المشركون على المسلمين بالحرب و اكثروا فيهم القتل ، فانهمز الناس عنه سوى على عليه السلام ، فوقع ما وقع .

قول الشارح : يوم الاحزاب - غزوة الاحزاب تسمى غزوة الخندق ايضا ، كانت في ذي القعدة سنة خمس من الهجرة ، ذكرت هي وما يناسبها في سورة الاحزاب .

قول الشارح : عمرو بن عبدود - بن ابي قيس من بنى عامر بن لوى .
قول الشارح : غزاة خيبر - وقعت فى سنة سبع فى شهر صفر ، و قيل فى ربيع الاول و قيل فى جمادى الاولى ، و على بعض الاقوال اشير فى سورة الفتح الى فتح خيبر بقوله تعالى : فتحا مبينا و فتحا قريبا .

قول الشارح : غزاة حنين - لما فتح رسول الله صلى الله عليه وآله مكة فى شهر رمضان سنة ثمان اقام بها الى يوم الفطر ، فخرج غازيا الى حنين و هو وادم من اودية تهامة فى عشرة آلاف و اثنى عشر الفا ، فالتقى المسلمون والمشركون من هوازن وغيرهم ، فوقع القتال الخ .

قول الشارح : و تعجب ابو بكر الخ - فانزل الله تعالى : و يوم حنين اذا عجبتمكم كثرتم الخ .

قول الشارح : من قلة - اى ليس المسلمون قلائل فان يغلبوا .

قول الشارح : والعباس - عم النبي صلى الله عليه وآله .

قول الشارح : ابوسفيان بن الحارث الخ - ابوسفيان و نوفل و ربيعة ابناء الحارث ، و هو الحارث بن عبد المطلب ، و عبدالله بن زبير هو عبدالله بن زبير بن عبد المطلب ايضا .

قول الشارح : و مصعب - كذا فى بعض المطبوعات ، والصحيح معتب ، و ابولهب ابن عبد المطلب اسمه عبد العزى .

قول الشارح : فخرج ابن جرول الخ - كان مقدم الجيش على جمل احمر بيده لواء اسود ، كلما يظفر بمسلم يقتله و يرفع اللواء ليراه المشركون و يتبعوه ، و كان يرتجز ويقول :

انا ابو جرول لابرأح حتى نبيح اليوم او نباح

فاعترضه امير المؤمنين عليه السلام فضرب جملة اولاه فسقط ثم ضرب على رأسه فشقه نصفين ، و كان عليه السلام يرتجز ويقول :

قد علم القوم لدى الصباح انى لدى الهيجاء ذو نباح

فانهزم المشركون فاجتمع الفارّون من المسلمين .

قول الشارح : كان شديد الذكاء الخ - الذكاء شدة قوة للنفس تنهياً بها لاستنتاج العلوم وتعقل مايرد عليها بسهولة ويقابله البلادة ، والحدس هو التفرس والتوسم ان في ذلك آيات للمتوسمين ، وقد عرف بانه بغتة حصول النتيجة من المقدمات الكامنة في النفس من دون تمحل الاستحضار .

قول الشارح : وهذا برهان لمي - اذ يستدل بعلم العلم عليه، وهذا البرهان مشتمل على مقدمات : كون المفيد في غاية الكمال والعلم والفضل و غاية الحرص على الافادة والتعليم و غاية الحب للمستفيد و غاية الحب لان يحفظ ما يتعلم ، و كون المستفيد في غاية الذكاء والحدس و غاية الملازمة للمفيد و غاية الحرص على التعلم ، وكان زمان استفادته زمان الصغر والشباب الذي تكون النفس فيه اقوى و ما يحصل فيها من العلوم و المعارف اثبت و امكن ، و كل هذه المقدمات ضرورية للمناظر في السير والتواريخ.

قول الشارح : الثاني ان الصحابة الخ - راجع في المذكورات هنا و غيرها اجزاء الغدير .

قول الشارح : بعض اليهود لقيه الخ - و نظيره الحديث الخامس عشر من باب نفي المكان والزمان من توحيد الصدوق ، وحديث قدوم الجاثليق المدينة المشهور الذي رواه سلمان رضوان الله عليه و اورده الصدوق في التوحيد مقطعا في باب نفي الزمان و المكان و باب انه عز و جل لا يعرف الا بد و باب معنى الرحمان على العرش استوى .

قول الشارح : و سئل عن الكلالة والاب الخ - المراد به ما في قوله تعالى : و قاكهة و ابا متاعا لكم و لانعامكم ، راجع سابع الغدير ط ٢ ص ١٠٣ و ١٠٤ .

قول الشارح : عن قدامة - هو قدامة بن مظعون اخو عثمان بن مظعون، وهو مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة : جمع بن عمرو بن حصيص ، و قدامة خال حفصة بنت عمر، و ذكر القصة السيد شر الدين رحمه الله في النص والاجتهاد عن تلخيص الذهبي و مستدرک الحاكم في كتاب الحدود .

قول الشارح : لما تلا عليه الخ - اى تلا قدامة على عمر ، لما اراد عمران
يجلده لشربه قال : لم تجلدنى وبينى وبينك كتاب الله عز وجل ؟ فقال عمر : فى اى كتاب
الله انى لا اجلدك ؟ فقال : ليس على الذين آمنوا الخ فغالطه ، فبقى عمر متحيرا الخ :
قول الشارح : امر عمر برجم مجنونة الخ - راجع سادس الغدير ط ٢
ص ١٠١ .

قول الشارح : ولدت امرأة لستة اشهر الخ - راجع سادس الغدير ط ٢
ص ٩٣ .

قول الشارح : و امر برجم حامل الخ - راجع سادس الغدير ط ٢ ص ١١٠ .
قول الشارح : اقضاكم على - هذا وما يؤدى معناه مما يدل على انه عليه السلام
اعلم الامة كثير لا يحصى ، راجع فى ذلك ثانى الغدير ط ٢ ص ٤٤ و ثالثة ص ٩٥-١٠١
و سادسه ص ٦١-٨١ ، و البحار ابواب فضائله ، والجزء الاربعين .
قول الشارح : اصول النجاة الخ - قصة ابى الاسود الدئلى رحمه الله تعالى
فى ذلك معروفة .

قول الشارح : اصول المعارف الالهية الخ - يشهد بذلك خطبه عليه السلام و
كلماته فى نهج البلاغة والكافى والبحار و غيرها من كتب العامة والخاصة .
قول الشارح : وعلم الاصول - الاعتقادية والفقهية .

قول الشارح : كقوله عليه السلام سلونى الخ - راجع فى ذلك سادس الغدير
ط ٢ ص ١٩٣-١٩٥ ، و توحيد الصدوق باب حديث ذعلب ، والجزء الحادى والاربعين
من البحار

قول الشارح : واتفق المفسرون الخ - من العامة والخاصة ، وكذا المورخون
والمحدثون الذين ذكروا القصة .

قول الشارح : هو و اياهم - الواو للمعية .

قول الشارح : و يطعمون الطعام الخ - هذه و تاليتها كالتى قبلها نزلنا فيه
عليه السلام ، راجع التفاسير ، و راجع فى سورة هل اتى ثالث الغدير ط ٢ ص ١٠٧-١١١

والبحار ابواب الآيات النازلة فيه .

قول الشارح : فتصدق بدرهم الخ - أى فتصدق بدرهمين ليلا درهما سرا ودرهما علانية ، وكذا نهارا ،

قول الشارح : ان الدنيا كانت بيده - اما كناية عن امارته الظاهرة او اشارة الى ما رواه الكليني في كتاب الحجّة من الكافي باب ان الارض كلها للإمام عليه السلام .

قول الشارح : المقدمة الاولى - والثانية غير مذكورة لظهورها كما يصرح به ، وهى كل من كان ازهد الناس فهو افضل من غيره ، واما قوله : فيكون افضل من غيره نتيجة المقدمتين ، ونظير هذا الحذف كثير في هذا الكتاب .

قول الشارح : سيد الابدال - قال فى مجمع البحرين : فى الحديث ان جامعة ليلة الجمعة بعد العشاء الآخرة فانه يرجى ان يكون الولد من الابدال ، الابدال قوم من الصالحين لا تخلو الدنيا منهم ، اذا مات واحد بدل الله مكانه آخر .

قول الشارح : عبيد الله بن ابي رافع - اسم ابي رافع اسلم او ابراهيم او غيرهما على الاختلاف وسيأتى ، وعبيد الله كان من خواص امير المؤمنين عليه السلام و كاتبه ، ثقة عند الفريقين .

قول الشارح : وطلق الدنيا ثلاثا - الكلام المعنون برقم ٧٧ فى الجزء الثالث من نهج البلاغة : ومن خبر ضرار بن حمزة الضبأى عند دخوله على معاوية ومسأله له عن امير المؤمنين ، وقال : فاشهد لقد رأيتك فى بعض مواقفه و قد ارخى الليل سدوله و هو قائم فى محرابه قابض على لحيته يتململ تمللم السليم و يبكى بكاء الحزين ، ويقول : يا دنيا يا دنيا ، اليك عنى ، ابنى تعرضت ؟! ام الى تشوقت ؟! لاحان حينك ، هيهات غرّى غيرى ، لاحاجة لى فيك ، قد طلقك ثلاثا لارجعة فيها فعيشك قصير ، وخطر ك يسير ، واملك حقير ، آه من قلة الزاد وطول الطريق وبعد السفر وعظيم المورد .

قول الشارح : فعفا عن مروان الخ - في الخطبة السبعين من الجزء الاول من نهج البلاغة : قالوا : اخذ مروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن والحسين عليهما السلام الى امير المؤمنين عليه السلام فكلماه فيه فخلي سبيله ، فقالا : يبايعك يا امير المؤمنين ، فقال عليه السلام : اولم يبايعني قبل قتل عثمان ، لاجابة لي في بيعته ، انها كف يهودية ، لو بايعني بكفه لغدر بسبته ، اما ان له امرة كلعقة الكلب انفه ، و هو ابو الاكباش الاربعة ، و ستلقى الامة منه و من ولده يوما احمر .

قول الشارح : عبدالله بن الزبير - ولد بالمدينة سنة اثنتين من الهجرة ، و امه اسماء بنت ابي بكر بن ابي قحافة ، فتنته في مكة مشهورة ، قتله الحجاج بن يوسف بمكة سنة ٧٣ و صلبه ، وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين عليه السلام في الاخبار الغيبة : خب "ضب" يروم امرا ولا يدركه ينصب حباله الدين لاصطياد الدنيا وهو بعد مصلوب قریش ، كان اللعين ابن الزبير يبغض بنى هاشم ويسب عليا عليه السلام ، و كان على عليه السلام يقول : مازال الزبير مناحتي نشأ ابنه المشوم عبدالله .

قول الشارح : سعيد بن العاص - هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن امية من الشجرة الملعونة ، و لاء عثمان الكوفة بعد الوليد بن عقبة ، قال : في الاستيعاب : فرده اهل الكوفة و كتبوا الى عثمان : لاجابة لنا في سعيدك و لا وليدك ، راجع ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٦٩ في بعض منكرات الرجل .

قول الشارح : حتى نسبه عمرو الى الدعابة الخ - في الجزء الاول من نهج البلاغة تحت رقم ٨٠ : و من كلام له عليه السلام في ذكر عمرو بن العاص : عجبا لابن النابغة يزعم لاهل الشام ان في دعابة و اني امرؤ تلعبه ، اعافس و امارس ، لقد قال باطلا و نطق آثما الخ ، و الرجل هو ابو محمد و ابو عبدالله عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لوى القرشي ، و هو من الخبث بمكان ، راجع في ترجمته ثاني الغدير ط ٢ ص ١١٣-١٧٦ ، و في اكثر النسخ : حتى نسبه عمر الخ ، و ذلك مامر ذيل قول الشارح في المسالة السادسة : ثم

انه طعن في كل الخ فان عمر طعن فيه عليه السلام بالمزاح والدعابة .

قول الشارح : صمصعة بن صوحان - العبدى الكوفى سيد قومه عبد القيس
الثقة الممدوح عند الفريقين ، يعد من البلغاء والخطباء ، كان من خواص امير المؤمنين
عليه السلام ، له ارشاد لعمر ، ومحاورة مع عثمان ، ومواقف مع معاوية ، راجع تاسع
الغدير ط ٢ ص ٤٣ و ١٤٧ .

قول الشارح : لقيس بن سعد - هو ابو القاسم قيس بن سعد بن عبادة بن دليم بن
حارثة بن ابي حزيمة بن ثعلبة بن ظريف بن الخزرج بن ساعدة بن كعب بن الخزرج بن
حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر بن ماء السماء بن حارثة بن الغطريف بن امرىء القيس
بن البطريق بن ثعلبة بن البهلول بن مازن بن الازد بن الغوث بن نبت بن مالك بن زيد بن
كهلان بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان ، راجع في ترجمته ثانى الغدير ط ٢
ص ٦٦-١١٢ و تاسعه ص ١٢١

قول الشارح : سلمان الفارسي - ابو عبد الله الذى قال الباقر عليه السلام لبعض
من ذكره عنده : مه لا تقولوا سلمان الفارسي ، و لكن قولوا : سلمان المحمدى ، و
روى عنه عليه السلام انه قال : جلس عدة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله
ينتسبون و فيهم سلمان ، و ان عمر ساله عن نسبه واصله ، فقال : انا سلمان بن عبد الله ،
كنت ضالا فهدانى الله بمحمد صلى الله عليه و آله ، و كنت عاثلا فاغنانى الله بمحمد
صلى الله عليه و آله ، و كنت مملوكا فاعتقنى الله بمحمد صلى الله عليه و آله ، و هذا حسبى
و نسبى ، ثم خرج رسول الله صلى الله عليه و آله فحدثه سلمان و شكا اليه مالقى من القوم
وما قال لهم ، فقال النبى صلى الله عليه و آله : يا معشر قريش ان حسب الرجل دينه و
مروته ، واصله عقله ، قال الله تعالى : انا خلقناكم من ذكر وانثى و جعلناكم شعوبا و
قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ، يا سلمان ليس لاحد من هؤلاء عليك فضل
الا بنقوى الله و ان كان التقوى لك عليهم فانت افضل .

ثم ان فضائله المروية عن النبى والائمة عليهم السلام كثير كثير ، منها انه ادرك
علم الاول والآخر ، و انه بحر لا ينزح ، و انه من اهل البيت عليهم السلام ، و انه كان

من المتوسمين ، وانه علم الاسم الاعظم ، وانه اخبر عن بعض الغيوب ، وانه باب الله في الارض من عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ، و انه كان محدثا ، و انه افقه الناس ، و انه في العاشرة من درجات الايمان ، و ان النبي صلى الله عليه وآله قال فيه : سلمان ابن الاسلام و قال : سلمان جلدة بين عيني و قال : انه مثل لقمان الحكيم .

و في رجال الممقاني : كان اصل سلمان من شيراز او رامهرمز او الاهواز او شوشتر او اصفهان من قرية الناجي ، و لقاموس الرجال كلام على كلام الممقاني ، توفي في اماره عثمان بالمداين و دفن بها و قبره مزار مشهور .

قول الشارح : و اولكم اسلاما الخ - الاحاديث من الفريقين في ذلك متواترة ، راجع ثالث الغدير ط ٢ ص ٢١٩ - ٢٤٣ .

قول الشارح : و قال انس - هو ابو حمزة انس بن مالك بن النضر بن ضمضم ابن زيد بن حرام الخزرجي خادم رسول الله صلى الله عليه وآله ، و امه ام سليم .

قال البلاذري في الانساب : اخذت امه بيده مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة . فقالت : يا رسول الله هذا ابني وهو غلام كاتب ولم يكن بلغ الحلم ، قال انس : فخدمته تسع سنين فما قال لي قط اسأت او بئس ما صنعت ، مات بالبصرة سنة اثنتين وتسعين .

اقول : هو من الذين اصابهم دعاء امير المؤمنين عليه السلام عليهم لاختفائهم حديث الغدير بعد مناشدته اياهم ، راجع اول الغدير ط ٢ ص ١٩٢ .

قول الشارح : عبد الله بن الحسن - اظن ان الصحيح عبد الله بن عباس ، وقع الخطاء من النساخ ، اذ لم اجد فيمن روى هذا الحديث على كثرتهم المسمى به . راجع وحقق .

قول الشارح : لانه كان في منزل الخ - روى انه صلى الله عليه وآله اخذه من ابي طالب في صغره و رباه عنده في بيته ، راجع الجزء الثامن والثلاثين من البحار ص ٢٣٨ و ٢٥٤ و ثالث الغدير ص ٢٣٩ .

قول الشارح : و انذر عشيرتكم الخ - قد مر الكلام في ذلك في اوائل المسألة الخامسة ، و امير المؤمنين عليه السلام من عشيرته الاقربين ، و ابو بكر ليس من عشيرته ،

فدعاه قبله و اجاب قبله فهو الاول .

قول الشارح : لا يقال ان اسلامه الخ - من الخصوم قائلون بانه عليه السلام كان حين اسلامه ابن خمسة عشر اوستة عشر، راجع في الايراد و الجواب عنه كملا ثالث الغدير ط ٢ ص ٢٣٦ والثامن والثلاثين من البحار ص ٢٥٤ الخ والتعليقات على احقاق الحق وغيرها .

قول الشارح: المقدمتان ممنوعتان- اى كون اسلامه قبل البلوغ، والاسلام قبل البلوغ لا اعتبار به .

قول الشارح : زوجتك اقدمهم اسلاما - يعنى هذا الكلام منه صلى الله عليه وآله يدل على ان اسلامه عليه السلام حين اسلم كان مقبولا ، و قبول اسلامه يدل على بلوغه حين اسلامه او اعتبار اسلامه ان كان قبل البلوغ ، على انه ليس معقولا هذا الايراد بعد ان ثبت قبول النبي صلى الله عليه وآله اسلامه .

قول الشارح : حكم ابو حنيفة - هو النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة الكوفي احد الائمة الاربعة السنية صاحب الرأى والقياس، راجع في ترجمته حادى عشر الغدير ص ١٢٧ الخ والكنى واللقاب .

قول الشارح : و اذا كان كذلك دل الخ - اى و اذا كان الصبى ممكنا ان يكون رشيدا كاملا العقل قبل سن البلوغ دل اسلامه حين اسلم ان الرشد فيه واقع و كمال العقل فيه متحقق ، بيان الملازمة ان طبع الصبى مجبول على حب الابوين و الكون معهما ، مائل ملائم للهو واللعب، فاذا اعرض عن ذلك واسلم فى بدء دعوة النبي صلى الله عليه وآله و توجه الى الله تعالى و عبادته و نظر فى الامور العقلية العرفانية والتكاليف الالهية ولازم النبي لزما دائما دل ذلك على عظيم منزلته فى الكمال الانساني من العقل و غيره فيكون اسلامه صحيحا معتبرا .

قول الشارح : ابن نباتة - هذا ليس الاصبع بن نباتة صاحب امير المؤمنين عليه السلام ، والظاهر انه ابو يحيى عبد الرحيم بن محمد بن اسماعيل بن نباتة الفارقي صاحب الخطب المعروفة المنوفي سنة ٣٧٤، و كان . ب بالخطيب المصرى ،

راجع الكنى والالقب ، و فى الحادى والاربعين من البحار ص ١٤٦ : نبأته من دون كلمة ابن فيه سقط .

قول الشارح : عبد الحميد بن يحيى - قال ابن النديم فى الفهرست : عبد الحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمد ، وكان اولامعلم صبيته ، ينتقل فى البلدان ، و عنه اخذ المترسلون ، و لطريقته لزموا ، و هو الذى سهل سبيل البلاغة فى الرسل ، واحد دهره ، و كان من اهل الشام من مدينة . . . ، و لرسائله مجموع نحو الف ورقة .

قول الشارح : حتى قتل - مرتقصيله فى مطاعن عثمان .

قول الشارح : امير اقب ابن عمه - هذا اشارة الى ما روى الكشى من خيانة ابن عباس فى بيت مال البصرة و كتاب امير المؤمنين عليه السلام اليه بتخوينه و تهديده و تعبيره و انكاره عليه عمله و امره برد ما اخذه و حمله ، لكن هذا النقل لم يثبت بالقطع عند ارباب التواريخ والتراجم ، راجعها و راجع قاموس الرجال فى ترجمة عبد الله بن عباس فانه استقصى الكلام فى ذلك .

قول الشارح : ولا اخاه - هو عقيل بن ابى طالب ، و هذا اشارة الى ما فى نهج البلاغة فى العدد المائتين و التسعة عشر من كلامه عليه السلام لعقيل : ثكلتك الثواكل يا عقيل الخ حين استعطاه من بيت المال زيادة على ما جعل له .

قول الشارح : دار مصقلة بن هبيرة - هو الشيبانى ، له عليه السلام اليه كتاب بالتعبير والتوبيخ والتهديد والعتة و هو عامله على اردشير خره حين بلغه عليه السلام انه قسم فى المسلمين فى قومه ، و الكتاب مذكور فى الجزء الثالث من النهج بالعدد الثالث والاربعين ، و له عليه السلام دعاء عليه لما هرب الى معاوية لعنه الله ، و هو مذكور فى الجزء الاول من النهج بالعدد الثالث والاربعين ، و هدم عليه السلام داره بعد هربه .

قول الشارح : دار جرير الخ - هو ابو عمرو و ابو عبد الله جرير بن عبد الله البجلي الكوفى ، جعله امير المؤمنين عليه السلام عاملا على الشام و ارسله اليها بكتاب

عزل معاوية لعنه الله عنها ، ثم خدعه معاوية و ابطأ عنه حتى اخذ بيعة اهل الشام لنفسه واثار فتنة الحرب ، وله ذكر في النهج في الجزء الاول بالعدد الثاني والاربعين ، وفي الجزء الثالث بالعدد الثامن ، فلما رجع الى العراق اتهمه الناس في امر معاوية لعنه الله ووقع بينه وبين مالك الاشتر رضوان الله عليه نزاع وعاتبه الاشتر وشمه فذهب جرير بعد ذلك الى قرقيسا ، وهدم امير المؤمنين عليه السلام داره بالكوفة ، وكان مسجد جرير فيها احدا المساجد الملعونة الممنوع فيها الصلاة .

قول الشارح : ولم يلتفت - اي لم يلتفت في امر الحق تعالى واقامة حدوده الى انكار او اعتراض او مدح او قدح من احد .

قول الشارح : ولم يساوه الخ - لان غيره ممن تولى الامر داهن اهل النفاق والمتعدين حدود الله تعالى لحفظ رياسته واستقامة امره كما امر بعض ذلك في الكتاب ، وراجع لاكثر منه كتاب الغدير .

قول المصنف : واحفظهم الخ - روى الصدوق في الباب الثالث والاربعين من توحيده بالاسناد عن الاصمعي بن نباتة ، قال : لما جلس على عليه السلام في الخلافة وبايعه الناس خرج الى المسجد متعمما بعمامة رسول الله صلى الله عليه وآله . لا يساير رسول الله صلى الله عليه وآله ، متنعلا نعل رسول الله صلى الله عليه وآله ، متقلدا سيف رسول الله صلى الله عليه وآله ، فصعد المنبر فجلس عليه السلام عليه متمكنا ثم شبك بين اصابعه فوضعها اسفل بطنه ، ثم قال : يا معشر الناس سلوني قبل ان تفقدوني ، هذا سبط العلم ، هذا لعاب رسول الله صلى الله عليه وآله ، هذا ما زقني رسول الله صلى الله عليه وآله زقازقا ، سلوني فان عندي علم الاولين والآخرين ، اما والله لو نيت لي الوسادة فجلست عليها لافتيت اهل التوراة بتوراتهم حتى تنطق التوراة فتقول : صدق على ما كذب ، لقد افناكم بما انزل الله في ، و افتيت اهل الانجيل بانجيلهم حتى ينطق الانجيل فيقول : صدق على ما كذب ، لقد افناكم بما انزل الله في ، و افتيت اهل القرآن بقرآنهم حتى ينطق القرآن فيقول : صدق على ما كذب ، لقد افناكم بما انزل الله في ، وانتم تتلون القرآن ليلا ونهارا فهل فيكم

احد يعلم ما نزل فيه . ولولا آية في كتاب الله لآخبرتكم بما كان و بما يكون وما هو كائن الى يوم القيامة ، وهي هذه الآية « يحو الله ما يشاء ويثبت و عنده ام الكتاب » ثم قال : سلوني قبل ان تفقدوني ، فوالله الذي فاق الحجة وبرأ النسمة لوسالتموني عن آية آية في ليل انزات ام في نهار انزلت ، مكيتها ومدنيها ، سفرها و حضريها ، ناسخها و منسوخها ، محكمها و متشابها ، و تاويلها و تنزيلها لآخبرتكم ، الخ ، و روى عنه عليه السلام نحو هذا كثيرا ، رواه الفريقان بالاسانيد ، راجع سادس الغدير ط ٢ ص ١٩٣ والبحار والكافي وغيرها .

قول الشارح : ونقل الجمهور انه تأخر الخ - هذا ما قاله المخالفون في وجه تاخره عليه السلام عن البيعة ، وهو باطل عندنا ، بل الوجه بطلان تلك البيعة ، وانما بايع عليه السلام بعد تلك الوقائع الهائلة كرها شفقة على الامة و حفظا لاساس الملة ورعاية لوصية سيد الرسل صلى الله عليه وآله .

قول الشارح : و ائمة القراء الخ - هم السبعة المشهورون : عاصم و حمزة والكسائي الكوفيون ، وابن كثير المكي ، و نافع المدني ، و ابو عمرو البصري ، وابن عامر الدمشقي ، وثلاثة آخرون ليسوا بتلك الشهرة : خلف بن هشام البزاز : يعقوب بن اسحاق ؛ يزيد بن القعقاع ، راجع فيهم وفي ما آخذهم وروانهم مدخل البيان في تفسير القرآن ومقدمة تفسير مجمع البيان وغيرهما .

و اما ابو عبدالله السلمي فاسمه عبد الله بن حبيب احد التابعين ، صحب امير المؤمنين عليه السلام و سمع منه ؛ و كان يقول : قرأت القرآن كله على علي بن ابي طالب عليه السلام ، قيل : انه صار مخالفا له عليه السلام آخر الامر ، فراجع .

قول المصنف : ولاخباره بالغيب - راجع في ذلك الجزء الحادي والاربعين

من البحار وخامس الغدير ط ٢ ص ٥٢-٦٥

قول الشارح : ذي الشديدة - قدم في المسالة السابعة من المقصد الرابع في ضمن معجزات نبينا صلى الله عليه وآله انه صلوات الله عليه وآله اخبر عليا عليه السلام

بخبر ذي الثدية ، و احال الشارح بيانه الى هذا الموضع .

و اما تفصيل القصة فاذكرهنا ما اورده السيد عبد الحسين شرف الدين الموسوي رضوان الله عليه في كتابه «النص و الاجتهاد» بقوله : ومنها (اي من اجتهادات ابي بكر في قبال نص رسول الله صلى الله عليه وآله) امره صلى الله عليه وآله وسلم بقتل ذي الثدية راس الخوارج ، ذو الثدية هذاهو ذوالخويرة التميمي حرقوص بن زهير رأس المارقة ، اراد رسول الله صلى الله عليه وآله استئصال شافة عيئه و فسادة في الارض فامر بقتله ، لكن رياء هذا المارق بتخشعه في صلواته غرَّ بعض الخاصة من الصحابة فكرهوا قتله و آثروا استحياؤه ، و حسبك في ذلك ما اخرج جماعة من اهل السنن و المسانيد من الائمة و حفظة الآثار ، واللفظ لابي يعلى في مسنده - كما في ترجمة ذي الثدية من اصابة ابن حجر - عن انس ، قال : كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله رجل يعجبنا تبعده و اجتهاده ، و قد ذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله باسمه فلم يعرفه فوصفناه بصفته فلم يعرفه ، فبينما نحن نذكره اذطلع الرجل علينا قلنا : هو هذا ، قال : انكم لتخبروني عن رجل ان في وجهه لسفعة من الشيطان ، فاقبل حتى وقف عليهم و لم يسلم ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله : انشدك الله هل قلت حين وقفت على المجلس : ما في القوم احدا افضل مني او خير مني ؟ قال : اللهم نعم ، ثم دخل يصلي فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : من يقتل الرجل ؟ فقال ابو بكر : انا ، فدخل عليه فوجده يصلي ، فقال : سبحان الله اقتل رجلا يصلي و قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن قتل المصلين ، فخرج فقال رسول الله : ما فعلت ؟ قال : كرهت ان اقتله و هو يصلي و قد نهيت عن قتل المصلين ، قال رسول الله : من يقتل الرجل قال عمر : انا ، فدخل فوجده واضعاً جبهته ، قال عمر : ابو بكر افضل مني ، فخرج فقال له النبي صلى الله عليه وآله : مهيم ؟ قال : وجدته واضعاً جبهته لله فكرهت ان اقتله ، فقال صلى الله عليه وآله : من يقتل الرجل ؟ فقال علي : انا ، فقال صلى الله عليه وآله : انت ان ادر كته ، فدخل عليه فوجده قد خرج ، فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له : مهيم ؟ قال : وجدته قد خرج ، قال صلى الله عليه وآله : لو قتل ما اختلف من امني رجلا ،

الحديث، واخرجه لحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي استخرجه من تفاسير يعقوب بن سفيان ومقاتل بن سليمان ويوسف القطان والقاسم بن سلام ومقاتل بن حيان وعلي بن حرب والسدي ومجاهد وقتادة ووكيع وابن جريح، وارسله ارسال المسلمين جماعة من الاثبات كابن عبدربه الاندلسي عند انتهائه الى القول في اصحاب الاهواء من اواخر الجزء الاول من عقده الفريد، وقد جاء في آخر ما اورده من هذا الحديث ان النبي صلى الله عليه وآله قال: هذا اول قرن يطلع في امتي لو قتله موه ما اختلف بعده اثنان، ان بني اسرائيل افرقت على اثنتين وسبعين فرقة وان هذه الامة ستفرق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة الحديث، وحدثني من اثق به في فضله ورعه وتبعه: ان ابا بكر مر بهذا المارق - بعد ان امر بقتله فكره قتله - فوجد يصلي في بعض الاودية حيث لا يطلع عليه سوى الله تعالى فراقه خشوعه وتضرعه فحمد الله على عدم قتله، واتي رسول الله صلى الله عليه وآله شافعا به، وذكر له ما رآه من صلاة الرجل صارعا مبتهلا حيث لا يطلع عليه الا الله عز وجل فلم يسمع رسول الله صلى الله عليه وآله شفاعته، بل امر على الفور بقتله فلما لم يقتله امر عمر ثم عليا بذلك و شدد عليهم القول في وجوب قتله و قتل اصحابه، هذا ما حدثني به من اعرفه بالتقصي في البحث والتنقيب يرسله لي ارسال المسلمين؛ وقد فاتني سؤاله عن مصدر حديثه هذا؛ لكنني والله الحمد لم يفتني البحث عنه بنفسه حتى وجدته والحمد لله في مسند احمد بن حنبل من حديث ابي سعيد الخدري؛ قال: ان ابا بكر جاء الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله اني مررت بوادي كذا وكذا فاذا رجل متخشع حسن الهيئة يصلي؛ فقال له النبي صلى الله عليه وآله: اذهب فاقتله؛ قال: فذهب اليه ابو بكر فلما رآه على تلك الحال كره ان يقتله؛ فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: قال: فقال النبي صلى الله عليه وآله لعمر: اذهب فاقتله فذهب عمر فرآه على تلك الحال التي رآه ابو بكر فكره ان يقتله فرجع؛ فقال: يا رسول الله اني رايت يصلي متخشعا فكرهت ان اقتله؛ قال: يا علي اذهب فاقتله؛ قال: فذهب علي فلم يره فرجع علي فقال: يا رسول الله انه لم يره؛ قال: فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ان هذا و اصحابه يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم؛ يمرقون من الدين كما

يمرق السهم من الرمية ؛ ثم لا يعودون فيه حتى يعود السهم في فوقه ؛ فاقتلوههم ؛ هم شر البرية .

ثم قال السيد ذيل القصة : ان من امعن في هذين الحديثين المختصين بهذا المارق - حديث ابي يعلى عن انس و حديث ابن حنبل عن ابي سعيد - علم بان لهذا المارق من رسول الله صلى الله عليه وآله يومين ؛ امر في كل منهما بقتله فلم يقتل ؛ وذلك ان حديث انس صريح بان النبي لم يكن مسبوقا بمعرفة هذا المارق ؛ و قد ذكره و وصفوه له فلم يعرفه ولذا لم يأمر فيه بشيء حتى رآه و عرفه بسفعة من الشيطان بين عينيه و بما هو عليه من العجب بنفسه و حينئذ امر بقتله ، و كانت صلاة هذا المارق التي اعجبت الشيخين يومئذ في المسجد بعد صدور الامر لهما بقتله ؛ اما حديث ابي سعيد فصريح بان ابا بكر رأى هذا المارق يصلي في بعض الاودية لافي المسجد فاعجبه خشوعه لله حيث لا يراه سواه ، فاخبر النبي بذلك فامر بقتله بدون ان يراه ؛ و هذا ليس الا لانه كان محكوما عليه من قبل ذلك بالقتل كما لا يخفى ؛ فالحديثان في واقعيتين متعدتين بل اريب قبول النص فيهما بالاجتهاد .

و اتى رحمه الله بعد ذلك بكلام في الخوارج و باحاديث فيهم و في ذي الثدية ؛ ثم قال : وانختم ما عنيما به من شؤون هذه المارقة بحديث اخرجه الطبراني في الاوسط عن جندب ؛ قال : لما فارقت الخوارج عليا خرج في طلبهم و خرجنا معه ؛ فاتهبنا الى عسكر القوم ؛ فاذا لهم دوى كدوى النحل من قراءة القرآن ؛ و اذا فيهم من اصحاب النقبات واصحاب البرانس ؛ فلما رأيتهم دخلني من ذلك شدة ؛ فتنحيت فركزت رمحي و نزلت عن فرسي و نزعيت برنسي فنشرت عليه درعي و اخذت بمقود فرسي فقامت اصرى الى رمحي و انا اقول : اللهم ان كان قتال هؤلاء القوم لك طاعة فاذن لي فيه و ان كان معصية فارني براءك ، فبينما انا كذلك اذ اقبل علي بن ابي طالب ؛ فلما دنا مني قال : تعوذ بالله يا جندب من شر السخط ؛ فجئت اسعى اليه ، و نزل فقام يصلي ؛ و اذا برجل اقبل فقال : يا امير المؤمنين الك حاجة في القوم ؛ قال : و ماذا؟ قال : قطعوا النهر فذهبوا ؛ قال : ما قطعوه ؛ قال : سبحان الله ؛ ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا

النهر فذهبوا ؛ قال : ما قطعوه ، قال : سبحان الله ، ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا النهر فذهبوا ؛ قال على : ما قطعوه ، ثم جاء آخر فقال : قد قطعوا النهر فذهبوا ، قال على : ما قطعوه ولا يقطعونه و ليقتلن دونه ، عهد من الله و رسوله ؛ ثم ركب فقال لى : يا جندب انى باعث اليهم رجلا يدعوهم الى كتاب ربهم وسنة نبيهم ، فلا يقبل عليهم بوجهه حتى يرشقوه بالنبل ، يا جندب انه لا يقتل منا عشرة ولا ينجوم منهم عشرة ؛ ثم قال : من يأخذ هذا المصحف فيمشى به الى هؤلاء القوم فيدعوهم الى كتاب الله وسنة نبيه وهو مقتول وله الجنة ؛ فاجابه شاب من بنى عامر بن صعصعة ، فخرج الشاب بالمصحف الى القوم ؛ فلما دنا منهم نشبوه ؛ فقال على : دونكم القوم ، قال جندب : فقتلت بكفى هذه ثمانية قبل ان اصلى الظهر ؛ و ما قتل منا عشرة ؛ و ما نجا منهم عشرة كما قال على ، والحمد لله .

اقول : قتل من اصحاب على عليه السلام تسعة ؛ و بقى من الخوارج تسعة تفرقوا فى البلاد و كان فرق الخوارج بعد ذلك منهم .

قول الشارح : سلعة الخ - السلعة هى كالغدة بين اللحم والجلد اذا ضغطت مارت مورا و تكون بقدر حمصة الى بطيخة ، و الثديية تصغير الثدي و كذا الخويصرة تصغير الخاصرة

و فى الجزء الحادى والاربعين من البحار ص ٢٨٣ عن الارشاد : قال امير المؤمنين عليه السلام و هو متوجه الى قتل الخوارج : لولا انى اخاف ان تتكلموا و تتركوا العمل لا خبر تكلم بما قضاه الله على لسان نبيه عليه وآله السلام فيمن قاتل هؤلاء القوم مستبصرا بضاللتهم ، و ان فيهم لرجلا يقال له ذوالثديية ؛ له ثدى كثدى المرأة ؛ وهم شر الخلق والخلقة ؛ و قاتلهم اقرب الخلق الى الله وسيلة ، ولم يكن المخدج معروفا فى القوم ؛ فلما قتلوا جعل عليه السلام يطلبه فى القتلى و يقول : والله ما كذبت و لا كذبت حتى وجد فى القوم و شق قميصه و كان على كتفه سلعة كثدى المرأة ؛ عليها شعرات اذا جذبت انجذبت كتفه معها ، و اذا تركت رجع كتفه الى موضعه ، فلما وجده كبير و قال : ان فى هذا عبرة لمن استبصر

قول الشارح : جندب بن عبد الله - قال شرف الدين رضوان الله عليه فى ذيل

كتابه «النص والاجتهاد» ص ٥٥ : هو جندب بن زهير بن الحارث بن كثير بن سبع بن مالك الأزدي الغامدي ، كان من اصحاب امير المؤمنين و خاصة اوليائه ، و قد ذكره ابن حجر العسقلاني في القسم الاول من اصابته على ان في صحبته لرسول الله صلى الله عليه و آله خلافا ، لكنه لا كلام في كونه من كبار التابعين و رؤسائهم و زهادهم ، شهد مع امير المؤمنين حروبه ايام الجمل و صفين و النهروان و كان في الصفين على الرجال ، و عن ابن دريد في اماليه بسنده الى ابي عبيدة عن يونس قال : كان عبد الله بن الزبير اصطفنا يوم الجمل فخرج الينا صالح فقال : يا معشر فتيان قريش احذر كم رجلين جندب بن زهير و الاشترفا نكم لا تقومون لسيوفهما ، قلت : جندب بن زهير هذا غير جندب الذي قتل الساحر بين يدي الوليد بن عقبة فان قاتل الساحر جندب بن كعب العبدى قتل بصفين مع علي عليه السلام ، نص على ذلك الزبير بن بكار في كتابه الموفقيات ، و هو المنقول عن ابن الكلبي وغيره .

قول الشارح : و اخبرهم عليه السلام الخ - راجع في هذه المغيبات التي اخبر عليه السلام بها و غيرها الجزء الحادي و الاربعين من البحار .

قول الشارح : الحجاج - هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن ابي عقيل بن مسعود ابن عامر بن معتب بن ملك بن كعب بن الاخلاف الثقفي عليه لعائن الله عز وجل ، قال امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة ١١٢ من النهج مخاطبا اهل الكوفة موميا اليه : اما والله ليسلطن عليكم غلام ثقيف الذيال الميال يا كل خضرتكم و يذيب شحمتكم ، ايه ابا و ذحة ، قال الشريف رضوان الله عليه : اقول : الودحة الخنفساء ، وهذا القول يومى به الى الحجاج ، وله مع الودحة حديث ليس هذا موضوع ذكره .

و الحجاج هذا هو الشقى السفاك الناصب لاهل البيت عليهم السلام و اوليائهم ، قتل من قتل منهم ، و منهم قنبر و كميل رضوان الله عليهما ، مات الحجاج سنة خمس و تسعين بواسط العراق و هو ابن اربع و خمسين ، و كان تأمره على الناس عشرين سنة ، عليه لعائن الله تعالى .

قول الشارح : جويرية بن مسهر - العبدى ، عربى كوفى من ربيعة ، كان

من خواص امير المؤمنين عليه السلام و اصحاب سره ، فعل به ذلك زياد بن ابية لعنه الله بالكوفة .

قول الشارح : ميثم التمار - ميثم بن يحيى التمار سلام الله عليه ، عده المفيد في الاختصاص من اصفياء اصحاب امير المؤمنين عليه السلام ، كان عبدا لامرأة من بنى اسد فاشتراه امير المؤمنين عليه السلام فاعتمقه واطلمه على علم كثير واسرار خفية وقال له ذات يوم : انك تؤخذ بعدى وتصلب وتطعن بحربة ، فاذا كان اليوم الثالث ابتدر منخرارك و فمك دما فتخضب لحيتك فانتظر ذلك الخضاب ، فتصلب على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة وانت اقصرهم خشبة واقربهم من المطهرة ، وامض حتى اريك النخلة التي تصاب على جذعها فاراه اياها ، وكان ميثم ياتى فيصلى عندها ويقول بوركت من نخلة لك خلقت وبي غذيت ولم يزل يتعاهدا ، فعل ذلك به عبيد الله بن زياد لعنهما الله قبل قدوم حسين بن علي عليهما السلام العراق بعشرة ايام في العشر الاخر من ذى الحجة .

قول الشارح : عمرو بن حريث - هو المنافق الملعون الذى آذى امير المؤمنين عليه السلام بتفاقه و سعى عند ابن زياد لعنه الله فى قتل ميثم التمار رضوان الله عليه و عبر عنه بالكذاب موالى الكذاب ، و انه احد من بايع الضب .

قول الشارح : قنبر - على وزان جعفر ، و على وزان قنقد سمي به بعض الرجال ، وعلى وزان جندب سمي به جد سيويه النحوى ، عُد المفيد رحمه الله فى الاختصاص قنبرا سلام الله عليه من خواص امير المؤمنين عليه السلام .

وفى ارشاد المفيد ونقل عنه العلامة المجلسى رضوان الله عليهما فى الجزء الثانى والاربعين من البحار ص ١٢٦ عند ذكر بعض اصحاب امير المؤمنين عليه السلام و احوالهم : ومن ذلك ما رواه عامة اصحاب السيرة من طرق مختلفة ان الحجاج بن يوسف الثقفى قال ذات يوم : احب ان اصيب رجلا من اصحاب ابى تراب فاتقرب الى الله بدمه ، فقيل له : ما نعلم احدا كان اطول صحبة لابي تراب من قنبر مولاه ، فبعث فى

طلبه فأتى به ، فقال له : انت قنبر ؟ قال : نعم ، قال : ابوهمدان ؟ قال : نعم ، قال :
 مولى علي بن ابي طالب ؟ قال : الله مولاي و امير المؤمنين علي ولي نعمتي ، قال :
 ابرء من دينه ، قال فاذا برئت من دينه تدلني علي دين غيره افضل منه ؟ قال : اني
 قاتلك فاختراي قتلة احب اليك ، قال : قد صيرت ذلك اليك ، قال : ولم ؟ قال :
 لانك لا تقتلني قتلة الا قتلتك مثلها ، وقد اخبرني امير المؤمنين عليه السلام ان ميتي
 تكون ذبحا ظلما بغير حق ، قال : فامر به فذبح .

وروى ان الحجاج بن يوسف لعنه الله سأل قنبرا رضى الله عنه : مولى من انت ؟
 فقال : انا مولى من ضرب بسيفين وطعن برمحين ، وصلى القبلتين ، وباع البيعتين
 وهاجر الهجرتين ، ولم يكفر بالله طرفة عين ، انا مولى صالح المؤمنين ، و وارث
 الزيين ، وخير الوصيين ، واكبر المسلمين ، ويعسوب المؤمنين ، و نور المجاهدين
 ورئيس البكائين ، و زين العابدين ، و سراج الماضين ، وضوء القائمين ، و افضل
 القانتين ، و لسان رسول رب العالمين ، و اول المؤمنين من آل يس ، المؤيد بجبرئيل
 الامين ، و المنصور بميكائيل المنين ؛ والمحمود عند اهل السماء اجمعين ، سيد
 المسلمين و السابقين ، و قاتل الناكثين و المارقين و القاسطين ، و المحامي عن حرم
 المسلمين ، و مجاهد اعدائه الناصبين ، و مطفى نار الموقدين ، و افخر من مشى من
 قريش اجمعين ، و اول من اجاب و استجاب امير المؤمنين ، و وصى نبيه في العالمين ،
 و امينه على المخلوقين ، و خليفة من بعث اليهم اجمعين ، سيد المسلمين و السابقين ،
 و مبيد المشركين ، و سهم من مرامى الله على المنافقين ، و لسان كلمة العابدين ، ناصر
 دين الله ، و ولي الله ، و لسان كلمة الله ، و ناصره في ارضه ، و عيبة علمه ، و كهف دينه ،
 امام الابرار ، من رضى عنه العلي الجبار ، سمح سخي ، حيي بهلول سنحنحي ،
 زكي مطهر ابطحي ، جرى همام صابر صوام ، مهدي مقدم قاطع الاصلاب ، مفرق
 الاحزاب ، عالي الرقاب ، اربطهم عنانا ، و اثبتهم جنانا . و اشد هم شكيمة ، بازل
 باسل ، صديد ، هزبر ، ضرغام ، حازم ، عزام ، حصيف ، خطيب ، محجاج ، كريم
 الاصل ، شريف الفصل ، فاضل القبيلة ، نقي العشيرة ، زكي الركاة . مؤدى الامانة

من بنى هاشم ، وابن عم النبي صلى الله عليه وسلم ، الامام المهدي الرشاد ، بجانب الفساد
الاشعث الحاتم ، البطل الجماجم ، والليث المزاحم ، بدرى ، مكى ، حنفى ، روحانى ،
شعشعانى ، من الجبال شواهقها ، و من ذى الهضاب رؤوسها ، و من العرب سيدها ، و
من الوغى ليثها ، البطل الهمام ، والليث المقدام ، والبدر التمام ، محك المؤمنين ، و
وارث المشعرين ، وابو السبطين الحسن والحسين ، والله امير المؤمنين حقا حقا على بن
ابى طالب عليه من الله الصلوات الزكية والبركات السنية .

رواه الكشي رحمه الله فى رجاله عن ابراهيم بن الحسين الحسينى العقيقى رفعه ،
و نقل عنه المجلسى رحمه الله فى الجزء الثانى و الاربعين من البحار ص ١٣٣ ، وصاحب
قاموس الرجال عنه ايضا ، و رواه المفيد رحمه الله فى الاختصاص ص ٧٣ بقوله : و فى
رواية العامة سئل قنبر مولى من انت ؟ فقال : انا مولى من ضرب بسيفين الخ .
نسب الى قنبر هذا رضوان الله عليه عدة من المحدثين .

قول الشارح : خالد بن عرفطة - راجع فى القصة الاختصاص المطبوع ص ٢٨٠
والجزء الحادى والاربعين من البحار ص ٢٨٨ ، والثالث من قاموس الرجال ص ٤٨٣ .
قول الشارح : حبيب بن حماد - بالحاء والداال المهملتين ، وفى اكثر الكتب
بالجيم والزاي المعجمتين .

قول الشارح : سلونى قبل الخ - هذا الخطاب قد وقع منه عليه السلام مكررا ،
رواه الفريقان بذيول مختلفة ، راجع فى ذلك سادس الغدير ط ٢ ص ١٩٣-١٩٦ ،
و سفينة البحار فى مادة سأل ترشدك الى مواضع البحار التى ذكر هذا فيها ، و من
المواضع الجزء العاشر من المطبوع جديدا ص ١١٧ ، و ذكر هذا الاستسئال فى النهج
الخطبة ٨٩ والخطبة ١٨٤ .

قول الشارح : فقام اليه رجل - المشهور ان الرجل سعد بن ابى وقاص و
سخله الملعون عمر بن سعد ، وقال العلامة المجلسى فى الجزء الحادى والاربعين من البحار
ص ٣٢٨ بعد ذكر الخبر عن اعلام الورى : روى نحو ذلك ابن ابى الحديد من كتاب
الغارات لابن هلال الثقفى عن زكريا بن يحيى العطار عن فضيل عن محمد بن على ، و

قال في آخره : و هوسنان بن انس النخعي .

قول المصنف : واستجابة دعائه - راجع في ذلك الجزء الحادي والاربعين

من البحار ص ١٩١ .

قول الشارح : بسر بن ارطاة - و قيل : بسر بن ابي ارطاة كما في الخطبة

٢٤ من النهج ، و راجع في تفاصيل خبائث الرجل شروح النهج و مواضع من البحار مستطرقا اليها بالسفينة مادة بسر .

قول الشارح : و اتهم العيران - اى اتهمه امير المؤمنين عليه السلام صادقا

مصيبا ، و هكذا اسم الرجل فيما عندي من النسخ ، ولكن في الجزء الحادي والاربعين من البحار ص ١٩٨ فيما روى عن الخرائج والارشاد «الغيران» بالغين المعجمة في اوله والراء المهملة في آخره مكان النون ، و في بعض كتب الرجال «العيزار» بالزاي قبل الالف والعين والراء المهملتين في اوله و آخره .

قول الشارح : واستشهد جماعة الخ - راجع في ذلك اول الغدير ط ٢ ص ١٩١ -

١٩٥ ، والحادي والاربعين من البحار الباب ١١٠ .

قول الشارح : زيد بن ارقم - هو زيد بن ارقم بن زيد بن قيس بن النعمان بن مالك

الخرجى ، وهو الذى اخبر النبى صلى الله عليه وآله بتفاق عبدالله بن ابي فكدبه عبدالله فنزلت سورة المنافقين مصدقة لما قاله فيه ، وهو الذى قال لابن زياد لعنه الله حين يضرب بالقضيب رأس الحسين عليه السلام : اعل بهذا القضيب عن هاتين الشفتين فوالذى لا اله غيره لقد رأيت شفتى رسول الله صلى الله عليه وآله على هاتين الشفتين يقبلهما ثم اخذ يبكي ، فقال ابن زياد : ابكى الله عينيك فوالله لولا انك شيخ قد خرفت و ذهب عقلك لضربت عنقك ، وفي بعض الاخبار انه ندم على كتمان حديث الغدير وكان يستغفر الله و يحدث به بعد كف بصره .

قول المصنف : و ظهور المعجزات عنه - راجع في ذلك الحادي والاربعين

والثاني والاربعين من البحار و بعض اجزاء الغدير و غيرهما من كتب الفريقين .

قول الشارح : و قد تقدم الخ - في المسألة الخامسة و قد تقدم في

المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواز الاعجاز على غير الانبياء لاسيما اوصيائهم عليهم السلام .

قول المصنف : و اختصاصه بالقراءة - اشارة الى الآيات المذكور فيها ذوالقربى ، فقد ورد من طرق الفريقين تفسيره به و باهل بيته ، راجع ثانى الغدير ط ٢ ص ٣٠٦-٣١١ و ثالثة ص ١٧١-١٧٤ .

اقول : بل هو فوق القراءة و انه نفس رسول الله صلى الله عليه وآله لقوله تعالى : و انفسنا كما امر ، و قوله صلى الله عليه وآله : على منى و انا منه فى روايات كثيرة مروية من الفريقين ، راجع الثامن والثلاثين من البحار .

قول المصنف : والاخوة - راجع فى ذلك مواضع من ثالث الغدير ، والثامن والثلاثين من البحار .

قول المصنف : و وجوب المحبة - راجع فى ذلك ما ذكرنا ذيل قوله : و اختصاصه بالقراءة و سابع البحار و ثامنه طبع الكمباني .

قول المصنف : والنصرة - يدل على ذلك آيات ، منها ما ذكره الشارح ، و منها قوله تعالى : هو الذى ايدك بنصره و بالمؤمنين ، و منها قوله تعالى : يا ايها النبى حسبك الله و من اتبعك من المؤمنين ، راجع فى ذلك ثانى الغدير ط ٢ ص ٤٩-٥١ ، والسادس والثلاثين من البحار ص ٥١-٥٥ و ص ٢٧-٣٢ .

قول الشارح : بلفظة هو - لانه ضمير الفصل ، يدل على الحصر والاختصاص لانه يؤتى للدلالة على ان المسند كل هويته فى المسند اليه لافى غيره ، و كتب المعانى تفصل ذلك بسطا فراجعها .

قول المصنف : ومساواة الانبياء - اقول : بل هو عليه السلام افضل منهم عليهم السلام لانه نفس النبى صلى الله عليه وآله وصنوه و مثله وهو افضل منهم بالاخلاف ، راجع فى ذلك كله التاسع والثلاثين من البحار ص ٣٥-٨٩ ، والجزء الاربعين منه ص ٢٠٨-٢١٢ ، ثم ان كثيرا من احاديث فضائله عليه السلام يدل على ذلك .

قول الشارح : البيهقى - قال ابن الاثير فى اللباب : البيهقى بفتح الباء الموحدة

وسكون الياء آخر الحروف و بعدها الهاء وفي آخره القاف ، هذه النسبة الى بيهق وهي قري مجتمعة بنواحي نيسابور على عشرين فرسخا منها ، و كانت قصبتها خسرو جرد فصارت سبدوار ، والمشهور بالنسبة اليها الامام ابوبكر احمد بن الحسين بن علي بن موسى بن عبدالله البيهقي الحافظ الفقيه الشافعي ، كان عالما بالحديث والفقه و له كتب مصنفة تدل على كثرة فضله ، و استاذه في الحديث الحاكم ابو عبدالله و في الفقه ابو الفتح ناصر بن محمد العمري المروزي ، سمع الكثير ، و من مشهور مصنفاته السنن الكبير والسنن الصغير والسنن والاثار ودلائل النبوة وشعب الايمان وغيرها ، و كان مولده في شعبان سنة اربع و ثمانين و ثلاثمائة ، و وفاته سنة ثمان و خمسين و اربعمائة ، و غيره من العلماء ينسب اليها .

قول المصنف : وخبر طائر والمنزلة - راجع في ذلك ثالث الغدير ط ٢ ص ١٩٩ و ٢١٩ ، والجزء السابع والثلاثين من البحار ص ٢٥٤-٢٨٩ ، والثامن والثلاثين منه ص ٣٤٨-٢٦٠ .

قول المصنف: والغدير- راجع كتاب الغدير والسابع و الثلاثين من البحار ص ١٠٨-٢٥٣ .

و ذكر المصنف بعض هذه الامور كحديث الغدير و المنزلة و الاخوة في المسألة الخامسة للاستدلال على امامته عليه السلام ، و اعاد هنا لبيان افضليته عليه السلام .

قول الشارح : سعد بن ابي وقاص - اسم ابي وقاص مالك بن اهيبة بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب ، و يقال لسعد : الزهري ، و هو احد الستة في الشورى ، و لاه عمر بن الخطاب الكوفة وعزله بعد شكوى اهلها منه و شطرا مواله ، و ولاها عمار بن ياسر رضي الله عنه بعده ، راجع سادس الغدير ط ٢ ص ٢٧١ ، و هو ممن قعد عن بيعة امير المؤمنين عليه السلام فاعرض عليه السلام عنهم فقال : لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون ، و في كتاب سليم بن قيس : ان سعدا امام المذبذبين ، مات سعد في سنة توفي فيها الحسن بن علي عليهما السلام و في مقاتل ابي الفرج :

اراد معاوية البيعة لابنه يزيد فلم يكن شئ أثقل عليه من امر الحسن بن علي عليهما السلام
و سعد بن ابى وقاص قدس اليهما سمًا فما تآمنه .

قول الشارح : ابورافع - مولى رسول الله صلى الله عليه وآله ، هو الذى عمل
لرسول الله صلى الله عليه وآله منبره من اثل الغابة ، وكانت سلمى مولاة رسول الله صلى الله
عليه وآله عند ابى رافع فولدت له عبيد الله بن ابى رافع كاتب امير المؤمنين عليه السلام ،
كان ابورافع غلاما للعباس فوجهه لرسول الله صلى الله عليه وآله فلما بشره باظهار العباس
اسلامه اعتقه ، مات ابورافع بعد خلافة عثمان .

قال التستري فى قاموس الرجال فى المسمين بابراهيم : حيث انه مشهور بكنيته
ابى رافع لم يعلم اسمه على التحقيق ، و اختلفوا فيه على اقوال : ابراهيم و سنان و
عبد الرحمان و ثابت و هرمز و اسلم و هو المشهور و هو الصواب ، انتهى ، ثم نقل
اختلاف الاقوال فى زمان وفاته ، فراجع .

قول الشارح : ابن عباس - عبد الله بن العباس بن عبد المطلب . امة لبانة بنت
الحارث بن الحزن اخت ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وآله ، قال العلامة : كان محبا
لعلى عليه السلام و تلميذه ، حاله فى الجلالة والاخلاص لامير المؤمنين عليه السلام
اشهر من ان يخفى ، وقد ذكر الكشى احاديث تتضمن قد حافيه هو اجل من ذلك
وقد ذكرناه فى كتابنا الكبير واجبنا عنها ، انتهى ، ولد بمكة قبل الهجرة بثلاث
سنين ، و دعاه النبي صلى الله عليه وآله بالفقه والتأويل ، كان حبر الامة و عالما بالتفسير
آخذا اياه من امير المؤمنين عليه السلام ، كف بصره فى اواخر عمره ، وتوفى بالطائف
سنة ٦٨

قول الشارح : ابو جعفر الاسكافى - فى تاريخ بغداد : محمد بن عبد الله
ابو جعفر المعروف بالاسكافى احد المتكلمين من معتزلة بغداد ، له تصانيف معروفة ،
وكان الحسين بن على الكرايسى يتكلم معه و يناظره ، و بلغنى انه مات فى
سنة ٢٤٠ .

وقال ابن الاثير فى اللباب : واما الاسكافية فهم طائفة من المعتزلة ، وهم اصحاب

ابى جعفر الاسكافى الذى يزعم ان الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء ، و انما يقدر على ظلم المجانين تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

اقول : الاسكافى هذا غير ابى على محمد بن احمد بن الجنيد الاسكافى و غير ابى على محمد بن همام بن سهيل الاسكافى فانهما من اكابر علماء الشيعة الامامية ، و غيرهم من العلماء من عرف بالاسكافى ايضا .

قول الشارح : و قد بينا الخ - فى المسألة الخامسة .

قول الشارح : اعترض بعضهم الخ - ذكر هذا الاعتراض الرازى فى الاربعين بقوله : فانه روى الخ ، و نقله صاحب الغدير فى الجزء الاول ص ٣٨٣ عن نهاية ابن الاثير ٤ ص ٢٤٦ و سيرة الحلبي ٣ ص ٣٠٤ و بعض آخر بالغزو الى القيل ، و ذكر هؤلاء اسامة بن زيد مكان زيد بن حارثة : و نقل صاحب الغدير بعد ذلك عن مسند احمد بن حنبل ٥ ص ٣٤٧ ، و آخرين عن بريدة ، قال : غزوت مع على الى اليمن فرايت منه جفوة ، فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكرت عليا فتنقصته فرأيت وجه رسول الله يتغير ، فقال : يا بريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم ؟ قلت : بلى يا رسول الله ، قال : من كنت مولاه فعلى مولاه ، و نقل المجلسى رحمه الله هذا فى الجزء السابع والثلاثين من البحار ص ٢٢٠ و ٢٣٤ من طرق الخاصة والعامة بصورة مفصلة عن بريدة و عمران بن حصين ، فراجع .

ثم قال صاحب الغدير ادام الله عزه : فكان راوى هذه القصة كراوى سابقتها اراد تصغيرا من صورة الامر فصبها فى قالب قضية شخصية ، و نحن لايهمنا ثبوت ذلك بعد ما اثبتنا حديث الغدير بطرقه المربية على التواتر ، فان غاية ما هنالك تكريره صلى الله عليه وآله اللفظ بصورة نوعية تارة و فى صورة شخصية اخرى ، لنفهم بريدة ان ما حسبه جفوة من امير المؤمنين لا يسوغ له الوقعة فيه على ما هوشان الاحكام المفوض اليهم امر الرعية ، فاذا جاء الحاكم بحكم فيه الصالح العام ولم يرق ذلك لفرد من السوق ليس له ان يتنقصه ، فان الصالح العام لا يدحضه النظر الفردى ، و مرتبة الولاية حكمة على المبتغيات الشخصية ، فاراد صلى الله عليه وآله ان يلزم بريدة حده فلا يتعدى طوره

بما اثبتته لامير المؤمنين من الولاية العامة نظير ما ثبت له صلى الله عليه وآله بقوله : الست اولى بالمؤمنين من انفسهم .

قول الشارح : المراد به الولاء - اى ولأء العتق ، فان زيدا اصيب بالسبى فى الجاهلية فاعتقه رسول الله صلى الله عليه وآله وتبناه بعد ان صار اليه .

قول الشارح : زيد بن حارثة - هو ابواسامة زيد بن حارثة بن شراحيل بن عبد العزيز بن امرء القيس بن عامر بن النعمان بن عامر بن عبد ود بن عوف بن عذرة بن زيد اللات بن رفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة الكلبى ، كان حباً لرسول الله صلى الله عليه وآله و آله ، قتل سنة ثمان فى غزوة مودة التى قتل فيها جعفر بن ابى طالب ، فلما جاء نعيهما بكى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال : اخواى و مونسائى و محدثائى ، و هو الذى نزل فيه قوله تعالى : فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا بها الخ .

قول الشارح : وهو انه لا اختصاص الخ - اى ليس ولأء زيد مختصا بعلى ابن ابى طالب عليه السلام ولا ولأؤه له كان مجهولا لاحد لان من متعارف العرب ان من كان مولى لاحد بعد مولى ذوى قرباه ، فلافائدة لاثبات ذلك لاحد من اقاربه ولافضيلة فيه مع انه صلى الله عليه وآله بصدد بيان فضيلة ومقام له يردع بذلك زيدا او بريدة عن تنقيصه فيه عليه السلام .

قال الصدوق رحمه الله فى معانى الاخبار ص ٧١ عند ذكر معنى «من كنت مولاه فعلى مولاه» مجيبا لهذا الاعتراض : و بازاء ما يروونه من خبر زيد بن حارثة اخبار قد جاءت على السنتهم شهدت بان زيدا اصيب فى غزوة مودة مع جعفر بن ابى طالب عليه السلام و ذلك قبل يوم غدير خم بمدة طويلة لان يوم الفدير كان بعد حجة الوداع ولم يبق النبى صلى الله عليه وآله بعده الا اقل من ثلاثة اشهر ، فاذا كان بازاء خبركم فى زيد ما قدر و يتموه فى نقضه لم يكن ذلك لكم حجة على الخبر المجمع عليه ، ولو ان زيدا كان حاضرا قول النبى صلى الله عليه وآله يوم الفدير لم يكن حضوره بحجة لكم ايضا لان جميع العرب عالمون بان مولى النبى صلى الله عليه وآله مولى اهل بيته وبنى عمه ، و مشهور ذلك فى لغتهم و تعارفهم ، فلم يكن لقول النبى صلى الله عليه وآله للناس :

اعرفوا ما قد عرفتموه و شهر بينكم لانه لوجاز ذلك لجاز ان يقول قائل : ابن اخي
اب النبي ليس بابن عمه ، فيقوم النبي فيقول : فمن كان ابن اخي ابي فهو ابن عمي ،
و ذلك فاسد لانه عيب و ما يفعله الا اللاعب السفية ، و ذلك منفي عن النبي صلى الله
عليه وآله ، و نقله المجلسي رحمه الله في السابع والثلاثين من البحار ص ٢٢٨ عنه ،
و قد سبق المامون العباسي في هذا الجواب في مجلس احتجاجه على الفقهاء بحديث
الغدير، راجع في ذلك اول الغدير ط ٢ ص ٢١٠ .

**قول الشارح : ان عمر قال له الخ - و كذا ابوبكر ، راجع في ذلك اول
الغدير ط ٢ ص ٢٧٠-٢٨٣ ، والسابع والثلاثين من البحار .**

**قول الشارح : ان مقدمة الحديث الخ - راجع فيها و في غيرها من القرائن
المعينة للمطلوب اول الغدير ط ٢ ص ٣٧٠-٣٨٣ ، والسابع والثلاثين من البحار ص
٢٣٥-٢٥٣ .**

**قول الشارح : منكم بانفسكم - هكذا في النسخ ، والمطابق للاية و ما ورد
في الاحاديث بكم من انفسكم .**

قول الشارح : و منها - اى من مواضع كثيرة .

قول الشارح : في ذي الثدية - مر تفصيل قصته في اخباره بالغيب .

ثم ان اردت الوقوف على فضائله عليه السلام فراجع في ذلك الغدير والبحار و
اجتاق الحق المطبوع حديثا و غيرها ترشدك الى ما افه الفريقان في فضائله
عليه السلام .

**قول الشارح : عن مسيرها - اى مسيرها الى البصرة تايدا لطلحة و الزبير
على امير المؤمنين عليه السلام .**

**قول الشارح : ابي سعيد الخدرى - هو سعد بن مالك بن سنان بن عبيد بن
ثعلبة بن عبيد بن خدره الابجر ، و هو من خزرج ، مقبول عند الفريقين ، مات على منهاج
امير المؤمنين عليه السلام ولم يغير ولم يبدل ، مات بعد وقعة الطف بالمدينة .**

قول المصنف : ولانتفاء سبق كفره - هذا مما شاة مع الخصم ، و الا فهو

عليه السلام اصل الدين والايمان والاسلام والسنة والسلام والسبيل والصراط والميزان والنور والهدى والتقى والفضل والرحمة و النعمة كما وردت بذلك احاديث كثيرة ، راجع الخامس والثلاثين من البحار .

قول الشارح : اكثر من نفعهم بغيره - غيره من الامراء والرؤساء لم يكن منهم في الاسلام والمسلمين الا الضر والشر ، و انما احق المسلمين من المفسد والمضار و الانحطاط والشرور انما لحقهم من اساس اسسه الاولون و صدوا به الناس عن باب الولاية الذي فتحه الرسول صلى الله عليه وآله لهداية الامة .

قول الشارح : ختنا رسول الله - زوج رسول الله صلى الله عليه وآله ابنتيه زينب «ام كلثوم» و رقية احديهما من عتبة بن ابي لهب والاخرى من ابي العاص بن الربيع قبل البعثة، فلما بعث فرق بينهما وبين ابنتيه ، فمات عتبة على الكفر واسلم ابو العاص فردها اليه ، ثم زوجها بعد موت ابي العاص من عثمان بن عفان ثانيتهما بعد موت الاولى ، فظلمهما عثمان وقتلها بالاذى والعذاب ، و لعنه رسول الله صلى الله عليه وآله لذلك ، و بات عثمان متلحفا بجاريته ليلة وفات ام كلثوم فمنعه رسول الله صلى الله عليه وآله بطريق التعريض من تشييع جنازتها و حضور دفنها ، راجع في ذلك ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٣١ ، والثاني والعشرين من البحار باب عدد اولاد النبي صلى الله عليه وآله و باب مطاعن عثمان من البحار .

قول الشارح : والنفس الزكية - هو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب صلوات الله على النبي وآله و ذريته ، هو و اخوه ابراهيم خرجا امام الدوانيقي فقتلا، راجع في تفاصيل ما جرى عليهم البحار باب احوال اولاد الحسن بن علي عليهما السلام .

قول الشارح : ابو يزيد البسطامي - هو طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى الصوفي الزاهد المشهور ، و في كونه سقائاً لدار الصادق عليه السلام اشكال من جهة عدم توافق زمانه زمانه عليه السلام ، راجع في ذلك الكنى واللقاب .

قول الشارح : ومعروف الكرخي - هو ابو محفوظ معروف بن فيروز الصوفي

المعروف الذي اعتقده الصوفية عظيماً . كان نصرانياً فأسلم على يد الرضا عليه السلام ، ثم أسلم أبواه بسببه ، توفي سنة ٢٠٤ ببغداد ، قبره بها مشهور يزار .

قول الشارح : فان مالكا - هو مالك بن انس بن ابي عامر الاصبحي المدني احد الائمة الاربعة السنية صاحب كتاب الموطأ احد الصحاح الستة ، توفي سنة ١٧٩ بالمدينة ودفن بالبقيع ، والعجب انه كان خاضعاً مادحاً للمصدق عليه السلام و ناقماً على امير المؤمنين عليه السلام ، و روى انه كان في اوائل عمره مغنياً يغني في الاعراس والمجالس فمنعته امه عن ذلك وقالت له : ان المغني اذا كان قبيح الوجه لم يلتفت الى غنائه ، فدع الغناء و اطلب الفقه فانه لا يضر معه قبح الوجه ففعل ، رواه صاحب الاغانى كما في قاموس الرجال عن الحسين بن دحمان الاشقر ، فراجع .

قول الشارح : ابي حنيفة - النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة الكوفي احد الائمة الاربعة لاهل السنة ، كان جده زوطى من اهل كابل ، توفي سنة ١٥٠ ، وقبره ببغداد مزار امريديه ، راجع في شرح احواله خامس الغدير ط ٢ ص ٢٧٧-٢٨٨ .

المسألة الثامنة

(في امامة باقي الائمة عليهم السلام)

قول الشارح : و قد نقل المخالفون الخ - نقلهم وان لم يصل الى حد التواتر يفيد العلم بالصحة اذ لا يعقل اختلاق المخالف ما يكون حجة عليه مع ان نقلهم ايضا متواتر من طرقهم .

قول الشارح : عن مسروق - هو ابو عايشة مسروق بن الاجدع بن مالك الهمداني الكوفي ، قيل : انه سرق وهو صغير ثم وجد فسمى مسروقاً ، و في جامع الاصول : انه اسلم قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله ، وكان احد الاعلام والفقهاء ، وهو ابن اخت

عمرو بن معديكرب، وكانت عايشة بنت ابي بكر تبنته ، وشهد مع علي عليه السلام حرب الخوارج ، روى عنه الشعبي و ابراهيم النخعي و ابو وائل ، مات بالكوفة سنة ٦٤ ، و قيل : ٦٢ .

اقول : لا ريب انه من رجال العامة وان شهد مع امير المؤمنين عليه السلام حرب الخوارج ، روى عن النبي صلى الله عليه وآله وعن عايشة و خباب بن الارت ، و روى عنه ايضا ابو الضحى و سفيان و مسلم و عامر .

قول الشارح : قد بينا ان الامام الخ - في المسألة الثانية .

قول الشارح : وقد بينا استحالة - في المسألة الاولى حيث اثبت ان نصب الامام واجب على الله تعالى .

المسألة التاسعة

(في احكام المخالفين)

قول المصنف : و مخالفوه فسقة - الذى يدل عليه اخبارنا عن الائمة عليهم السلام انهم فسقة يعامل معهم معاملة المسلمين فى الدنيا ، و اما فى الآخرة فمن خالف منهم مع العلم بالحق و كتمان ما انزل الله من البينات والهدى يكون مع الكفار فى النار ، والمستضعفون منهم الذين عندهم مودة فى القربى يرجى لهم النجاة برحمة الله تعالى وفضله ، و كذا من خالف احدا من الائمة ، والسلام على من اتبع الهدى .

تم المقصد الخامس فى الامامة

المقصد السادس
في المعاد والوعد والوعيد
وما يتصل بذلك

قول المصنف : في المعاد - هو يأتي في اللغة مصدرا و اسم زمان و مكان ، والعود في اللغة رجوع الشيء الى ما كان اولا بعد مفارقتها عنه كقوله تعالى : لعادوا لما نهوا عنه ، و يأتي ايضا بمعنى صيرورة الشيء الى مكان او حالة او غيرهما لم يكن فيه كقول العرب : عاد من فلان مكروه اى صار منه الى ، وفي الاصطلاح مأخوذ من المعنى الاول لتعلق النفس بالبدن بعد مفارقتها عنه ، و يمكن ان يكون مأخوذا من الثانى لان الانسان يصير الى الدار الآخرة ، و هذا المعنى يستقيم على القول بالمعاد الروحاني والجسماني والمعادين معاً على ما يأتي تفصيله انشاء الله تعالى ، و اما المعنى الاول فلا ينطبق على القول بالروحاني فقط وعلى كل فالاقرب انه المصدر في استعمال الباحثين و ان احتمل اسم مكان .

قول المصنف : والوعد والوعيد - هما مصدران في اصل اللغة بمعنى واحد ، هو ان يقول احدا لحد انى سأفعل لك كذا سواء كان جزاء ام لا ، و لكن في العرف اختص الاول بفعل الخير والثاني بفعل الشر كالموعد والايعاد .

قال الشاعر :

و انى اذا او عدته او وعدته لمخاف ايعادى و منجز موعدى
و فى الاصطلاح اخباره تعالى بان الثواب فى الآخرة للمطيعين و ان العذاب فيها للعاصين كقوله تعالى : و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم الخ ، و قوله تعالى : و من يطع الله و رسوله يدخله جنات الخ .

قول المصنف : و ما يتصل بذلك - من امكان خلق عالم آخر ، وفناء العالم ، ووجوب البعث ، و ما يستحق به الثواب والعقاب ، و وجوب دوامهما ، و بطلان النحابط ، و انقطاع العذاب عن المؤمن المرتكب للكبيرة ، و وقوع عفو الله تعالى ، والشفاعة ، و مباحث التوبة ، وعذاب القبر ، والميزان ، والصراط ، والحساب ، و تطاير الكتب و تفسير الايمان والكفر ، و وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

المسألة الاولى

(فى امكان خلق عالم آخر)

قول الشارح : واعلم ان ايجاب الخ - ان مرادهم بالعالم مجموع الافلاك التسعة والكرات الاربع بما فيها على ما فصل فى الفصل الثانى من المقصد الثانى ، والحكم بان العالم ذلك انما هو على حسب ما شوهى من الحركات المختلفة ، و هذا لا ينفى ان يكون وراء الفلك التاسع محيطات كثيرة الى ما شاء الله تعالى كما اعترف به بعضهم وان كان الطريق الى العلم بها الان لنا مسدوداً الا مجملات تستفاد من بعض الاحاديث، كما لم يجزموا بان العقول الكلية عشرة لا اكثر، بل جزموا بانها ليست باقل من هذا العدد كما صرح به فى النمط السادس من شرح الاشارات .

ثم ان اثبات المعاد لا يتوقف على امكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم بعينه كما هو ظاهر المصنف لان ما اعتقده المليون هو اعادة الخلائق و حشرهم ومحاسبتهم و غيرها من الامور التى نطقت بها آيات الكتاب والسنة الاخبار ثم دخولهم فى الجنان الموصوفة او النيران الموصوفة ، ومعلوم ان ذلك لا يستدعى فلك الافلاك وفلك الثوابت والافلاك السبعة والكرات الاربع ، بل الايات والاخبار تدل على ان هذا العالم ينفى و ينقلب يوم القيامة عما هو الان ، فلا حاجة الى وجود هذا العالم يوم القيامة و لا الى مثله .

فالحق ان اثبات امكان المثل لهذا العالم غير محتاج اليه فى اثبات المعاد ، نعم يثوجه الى القول بالمعاد الجسماني السؤال عن مكان الجنة والنار ومكان حشر الخلائق، هل هو خارج عن هذا العالم ام فى داخله لان الاجسام لا تنفك عن الاماكن ، والمنكرون يستشكلون على التقدير الاول بالمحذورات المذكورة فى هذه المسألة و على التقدير الثانى بامور اخرى ، و سندكرها انشاء الله تعالى مع اجوبتها فى المسألة الرابعة ،

ثم ان العالم الامكاني اى ماسوى الله تعالى هو ذلك المذكور بالترتيب والنضد الكذائى فى كتب القوم لا يخلو عن النظر .

قول الشارح : وخالف فيه الاوائل - مراده بالاوائل و كذا القدماء حيث ذكره فى هذا الكتاب الفلاسفة ، واطلاق الاوائل عليهم باعتبار تقدمهم و تقدم آرائهم على اصحاب الاراء من المسلمين وان تبعهم فى آرائهم كثير من المسلمين .

قول الشارح : اما العقل فنقول الخ - توضيح هذا الدليل ان هذا العالم موجود و كل موجود ممكن ليس بممتنع فهذا العالم ممكن ، و معلوم انه ممكن بالامكان الخاص المقابل للوجوب الذاتى والممتنع الذاتى لانه ليس بممتنع ذاتا لوجوده ولا بواجب ذاتا لتركبه ، و معنى الامكان الخاص هو تساوى الوجود والعدم للماهية ، و كل ماهية يراها العقل هكذا يحكم بالضرورة على افرادها بتساوى الوجود والعدم من دون فرق بينها فلما هية العالم افراد ممكنة وان كان الخصم يقول : ان الموجود منها الان واحد . و اعترض على هذا الدليل بانه انما يثبت الامكان الذاتى لغير هذا الفرد من ماهية العالم ، وهذا غير منكر ، لكن مطلوبكم فى هذا المبحث اثبات الامكان الوقوعى ، والخصم يقول : ان وقوع فرد آخر من ماهية العالم فى الخارج ممتنع للزوم المحال و لزوم المحال محال وقوعا و ان كان ممكنا ذاتا ، و الجواب ان لزوم المحال ممنوع على ما يأتى عند قوله : والكريه الخ ،

قول الشارح : و اما السمع - الدليل السمعى اجماع اصحاب الديانات الاربع تبعا لانبيائهم عليهم السلام والايات الناطقة بالدار الآخرة واليوم الآخر والجنة والنار وال اخبار النظرية للآيات .

قول الشارح : فقوله تعالى : اوليس الخ - وجه دلالتها على المطلوب ان الاية تدل على ان خلق مثلهم يتعلق به القدرة و كل ما يتعلق به القدرة يمكن وقوعه فخلق مثلهم يمكن وقوعه .

و اعترض عليه بان ضمير مثلهم يرجع الى المنكرين للبعث لا الى السماوات والارض كما فى قوله تعالى : اولم يروا ان الله الذى خلق السماوات والارض قادر على

ان يخلق مثلهم و جعل لهم اجلا لا ريب فيه فاي الظالمون الا كفورا ، فالمعنى ان الخالق لهذه السماوات والارض التي خلقها اكبر من خلق الناس قادر على ان يخلقهم تارة اخرى ، فالاية مسوقة للتنبيه على ان خلق الناس ثانيا بعد فنائهم سهل هين على من خلق السماوات والارض ، و اقامة مثل مقام ما يضاف اليه من فنون البلاغة يؤتى به في الكلام لاغراض ، و قد اتى به في الاية لافادة هون المقدور بجميع افراده على الفاعل كما يقال : مثل هذا العمل لا يثقل على و انا الذي فعلت كذا و كذا ، و القرينة الايات السابقة الناطقة بحكاية انكارهم للخلق الجديد ، فالاية بمعزل عن الدلالة على امكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم .

قول المصنف : والكريه الخ- تقرير هذه الشبهة على وجه ابسط ان المعاد لو كان جسمانيا استلزم مكانا للحشرو مكانا لتنعم المطيعين و مكانا لتعذب العاصين ، و بالجملة فذلك اما في عالم آخر جسماني خارج عن هذا العالم و اما في هذا العالم ، فعلى الاول لزم الخلا للزوم الكروية و لزم اختلاف المتفقات و انخراق الافلاك ، و كل ذلك محال على ما بين في الفلسفة .

اما لزوم الخلا فلان العالم الاخر كرة لان الشكل الطبيعي للجسم لولا قصر قاسر كروي ، فان تلاقت الكرتان بنقطة او انفصلتا حصل الخلا بينهما ، والجواب انا لانسلم وجوب الكرية في الجسم بطبعه لشهادة الارض ، فان قال قائل : ان الارض كانت في اول تكوينها كروية ثم حصل لها هذه التضاريس من الجبال والوهاد بالقسر قلنا : فليكن العالم الاخر كذلك ، فيخلق عالم آخر ويجعل بالقسر احدا طرفه منبسطا على بعض سطح الفلك التاسع ، فلا يلزم بينهما خلا .

اقول : قد بينا في المسألة العاشرة من الفصل الاول من المقصد الثاني ان غاية برهان الحكماء على امتناع الخلا انه ممتنع في المكان ، و اما في اللامكان فلا ، و على فرض وجود عالم آخر جسماني كروي كهذا العالم يكون الخلا بينهما في اللامكان .

و اما لزوم اختلاف المتفقات فلان العالم الاخر مثل هذا العالم فيه العناصر الاربعة ،

فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم و لم تقتضها بطباعها لزم ان يكون المتفقات في الطباع مختلفة في الاقتضاء ، و هذا محال لان حكم الامثال واحد ، وان طلبتها لزم ان تكون في تلك الامكنة بالقسر دائما ، و قد بين في محله ان القسر الدائم او الاكثر محال ، والجواب انه لا يجب ان يكون العالم الثاني متفقا في الحقيقة لهذا العالم كما ان اجسام هذا العالم ليست متفقة في الحقيقة والاقتضاء ، فان قيل ، فعلى هذا ينتفى المماثلة بين العالمين قلنا : يكفي المماثلة في حقيقة الجسمية ولا تلزم في انواعها ، و على تسليم المماثلة في النوعية يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لكل فرد من نوع العنصر الواحد بان يقتضى كل ارض مثالا في كل عالم مركزا له و كل نار في كل عالم تحت فلك قمره و هكذا ، مع ان القسر الدائم واقع في كل جزء من اجزاء الارض لانه يقتضى الوصول الى نقطة المركز ولا يحصل له ابدا .

و اما لزوم انخراق الافلاك فظاهر لان صعود الابدان الى خارج هذا العالم غير ممكن الا بخرق الافلاك .

اقول : اورد نظير هذا الكلام في معراج رسول الله صلى الله عليه وآله بيدنه الشريف و يأتي الجواب في المسألة الرابعة انشاء الله تعالى .

وعلى الثاني (اي حصول مكان الجنة والنار و حشر الخلق داخل هذا العالم) لزم الانخراق ان كان في ضمن السماوات ، و خلاف ما ثبت بالكتاب من ان الجنة عرضها السماوات والارض وعرضها كعرض السماء والارض ان كان تحت فلك القمر .

اقول : يأتي الجواب و بيان امكنة الحشر و الجنة والنار في المسألة الرابعة انشاء الله تعالى .

ثم ان صاحب الاسفار و اقراءه من اصحاب الحكمة المتعالية والقائلين بعالم المثل مع اعترافهم بالمعاد الجسماني ينكرون ثبوت المكان للدار الآخرة على هذا الوجه الذي في هذه الدار لان موجودات تلك الدار ليس لها مادة هذه الدار فلا تحتاج الى هذا المكان ، وطالب التفصيل يراجع كتبهم .

قول الشارح : واحاطة المحيط - الاحسن ان يقال : او احاطة محيط كما ذكرنا .

قول الشارح : فان طابقت - الصحيح فان طلبت كما في بعض النسخ ، و ان امكن تصحيح هذا بالتكلف .

المسألة الثانية

(في صحة العدم على العالم)

قول الشارح : الامن شد - هؤلاء فلاسفة الاسلام الذين اتبعوا الاوائل في ان الامتناع بالغير والكرامية والجاحظ و اتباعه ، فانهم كانوا يؤولون ظواهر الايات والاخبار الكثيرة الدالة على فناء الاشياء من السماوات والارض وغيرهما ، وسندكر ان شاء الله تعالى تلك الايات والاخبار في المسألة الآتية .

قول الشارح : فذهب قوم منهم - هم الطبيعيون الدهريون المتشبهون بالحكماء المنكرون للمبدء الحق القاصرة انظارهم على نشأة الطبيعة القائلون بان التكون ليس الا باسباب سماوية و قوا بل مادية وحركات معدة و استحالات و انقلابات زمانية ، فهم بمعزل عن هذه المباحث و منكرون للاصول رأساً ، فعده قواهم في هذه المسألة احداً لا قواً ليس من حيث انهم احدى الفرق القائلة بالمعاد ، بل لانهم احدى الفرق القائلة بامتناع العدم على العالم .

قول الشارح : و برهننا على حدوثه - في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني ، و كل حادث ممكن و كل ممكن يجوز عدمه كوجوده .

قول الشارح : و ذهب الآخرون الى الخ - هؤلاء هم فلاسفة الاولون قبل الاسلام المعترفون بالمبدء الاول والذين اتبعوهم من الحكماء الاسلاميين ، و هذا الاختلاف بينهم و بين المتكلمين من فروع الاختلاف في حدوث العالم و قدمه ، فانهم يقولون :

العالم قديم لان فاعله تام في الفاعلية فلا يتصور تخلف معلوله عنه ، و ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما مر في المسألة السابعة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، والمتكلمون يقولون : ان المؤثر في العالم قادر مختار على ما مر في المسألة الاولى من الفصل الثاني من المقصد الثالث والقادر المختار يمكنه الابداع والاعدام لاثره في كل حال .

قول الشارح : وذهب الكرامية والجاحظ الخ - حاصل كلامهم ان عدم العالم لا بد له من سبب لان الشيء لا يفنى من قبل ذاته كما لا يوجد من قبل ذاته ، و الاسباب الثلاثة التي قال بها الفرق الثلاثة القائلة بجواز طريان العدم على العالم من انه يفنى باعدام الفاعل بلا واسطة او يفنى بوجود الضد او يفنى بانتفاء الشرط ليست باسباب ، وسيأتى انشاء الله تعالى تفصيل هذا الكلام في المسألة الآتية .

قول الشارح : ولا بالفاعل لان شأنه الخ - اى ليس سبب فناء العالم فاعله كما قال المصنف و امثاله لان الفاعل من حيث هو فاعل شأنه الابداع و ان يفعل ، و معنى ذلك انه يصدر منه اثر في الخارج ، و حيث ان العدم ليس اثرا في الخارج فلا يصدر منه ، ان قيل : ان الاعدام ليس هو ترتيب اثر على الفاعل في الخارج هو العدم ، بل هو انقطاع ترتيب اثره الوجود ، و بعبارة اخرى ان الاعدام ليس انه يفعل العدم ، بل هو انه لا يفعل الوجود ، قالوا في جوابه : لافرق في العقل بينهما .

قول الشارح : ولا ضد للاجسام الخ - اى ليس سبب عدم العالم وجود ضده الذى هو صفة الفناء على ما ذهب اليه اكثر المعتزلة اذ لا ضد للاجسام لان الجوهر لا ضده كما مر بيانه في المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثانى ، ولو فرضنا له ضداً ليس اعدام الضد الذى وجد حادثاً للعالم اولى من انعدام الضد به لان التضاد من الطرفين فكما وجد ضد للعالم يمكن ان ينعدم الضد به ، و انما قلنا ليس اولى لان الاولوية اما من جهة السبب الذى اوجد العالم ويوجد ضده فهذه الاولوية باطلة لان تعلق كل من العالم وضده بالسبب مشترك فلا اولوية ، و اما من جهة تعدد الضد و وحدة العالم فان تعدده فيما نحن فيه باطل لان اثنين من الضد وهو اقل مراتب الكثرة والتعدد

مثلاً ، لو حلاً في العالم معالين عدم العالم بعروضهما لزم اجتماع المثلين في محل واحد وهو محال ، فالاولوية على هذا الفرض ايضا باطلة ، و اما من جهة لزوم الجمع بين التقيضين ، و بيان ذلك ان وجود الضد مع وجود العالم يستلزم اجتماع التقيضين في كل منهما لان الوجود والعدم نقيضان ووجود كل من العالم وضده يستلزم عدم الآخر لان هذا حكم الضدين ، فوجودهما يستلزم اجتماع الوجود والعدم في كل منهما ، وهذا اجتماع التقيضين ، فاذا انعدم العالم بوجود ضده لم يلزم ذلك ، وهذه الاولوية ايضا باطلة لعدم لزوم الجمع بين التقيضين ان قلنا : ان الضد لا يدخل في الوجود لوجود العالم المضاد له .

قول الشارح : ولا بانتفاء الشرط الخ - عطف على قوله : ولا بالفاعل لان شأن الخ ، اى ولا ينفي العالم بانتفاء شرط من شروط وجوده كما ذهب اليه الاشاعرة لانا ننقل الكلام في ذلك الشرط ، هل يفنى بذاته ، او بالفاعل ، او بال ضد ، او بانتفاء شرط له ايضا ، ويتسلسل الكلام .

قول الشارح : وهو خطأ - شروع في الجواب .

قول الشارح : فان الاعداء يستند الخ - جواب على مسلك المصنف الذى هو ان عدم العالم بالفاعل عن قواهم : اذ لافرق في العقل الخ ، فان كل عاقل يفرق بين ايجاد عدم و عدم اليجاد فان الاول محال والثاني ممكن .

قول الشارح : لكن لم لا يجوز الخ - جواب على مسلك اكثر المعتزلة الذى هو ان عدم العالم بوجود الضد الذى هو صفة الفناء عن قواهم : لانه بعد وجوده ليس اعدامه الخ .

قول الشارح : و ان كان سبب الاولوية مجهولا - اى ليس اسباب اولوية اعدام العالم بحدوث ضده الذى هو الفناء و جهاتها منحصرة فيما ذكرتم ، وليس باب الاحتمال مسدودا ، مع ان ما قلتم في نفى الاولوية ليس بتمام بل يقبل المناقشة ، ولكن هذا المسلك في الجواب ليس مرضيا عند المصنف ، و سيبطله في المسألة الالية بقوله : واثبات الفناء غير معقول الخ .

قول الشارح : لكن لم لا يجوز اشتراط الخ - جواب على مسلك الاشاعة عن قولهم : ولا بانتفاء الشرط الخ ، فانهم قالوا : العالم يفنى بانتفاء العرض الذى هو شرط لوجوده على اختلاف بينهم فى ذلك العرض ، و هذا المسلك ايضا ليس مرضيا عنده ، و سيبطله عند قوله : و اثبات بقاء الخ .

قول الشارح : وهو انا بينا ان العالم الخ - فيما قاله فى صدر المسألة ، و صورة هذا الدليل ان العالم ممكن و كل ممكن يجوز عدمه كما يجوز وجوده فالعالم يجوز عدمه .

و اعترض عليه النافون لجواز العدم بان الامكان ثابت للعالم نظرا الى ذاته ولا نزاع فيه ، انما كلا منافى جواز طريان العدم على العالم و وقوعه ، ولا ريب فى ان وقوع الوجود او العدم قديم تنع على الممكن الذاتى بالعرض وبالنظر الى الغير كوقوع الظلم منه تعالى ، و وجود المعدوم ثانياً ، و وجود الفرد الثانى من نوع المجرد ، و وجود عالم مثل هذا العالم ، و وجود المعلول مع عدم تمامية علته ، و عدمه مع علته التامة ، و ما نحن فيه من قبيل الاخير ، والحاصل انا نمنع الامكان الوقوعى لا الذاتى و دليلكم يثبت جواز العدم نظرا الى ذات العالم ، و اجيب بان امتناع وقوع العدم مع العلة التامة انما يسلم فى العلة الموجبة ، واما فى المختار فلا لان الاختيار الذى هو من ذات الفاعل يجعله بحيث يتساوى اليه الابدان والاعدام لكل ممكن ذاتي .

المسألة الثالثة

(فى وقوع العدم و كیفیته)

قول الشارح : و كیفیته - الاقوال فى كیفیة عدم العالم ثلاثة : الاول ما عليه المصنف و امثاله من ان الفاعل يعدمه باختياره كما اوجده باختياره ، و هذا اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى فى بعض كتبه على ما حكى فى الشرح القديم ، والثانى ما

قال اكثر المعتزلة من ان انعدام العالم بحدوث ضده هو الفناء ، و الثالث ما عليه جمهور الاشاعرة وبعض من غيرهم من ان انعدامه بانتفاء شرط لوجوده ، ويأتى بيان ذلك كله و اختلافهم فيه .

قول المصنف : والسمع دل عليه - اى على العدم و وقوعه على العالم . واما العقل فيحكم باللاوقوع فى غير الكائنات الفاسدات على مسلك الفلاسفة و بالوقوع فيها لاجل التركيب من المتضادات الداعية الى الانحلال والفساد .

ثم ان الادلة السمعية على فناء العالم هى الاجماع والايات والاخبار .
و من الايات قوله تعالى : هو الاول والآخر ، وجه الدلالة ان معنى اوليته انه تعالى كان ولم يكن معه شىء ثم خلق الاشياء ، فمعنى آخريته انه يفنى الاشياء فيبقى وحده ليس معه شىء ، كما قال امير المؤمنين عليه السلام فى النهج فى الخطبة ١٨١ :
و ان الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لاشىء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلاوقت ولامكان ولاحين ولازمان ، عدمت عند ذلك الاجال والاوقات و زالت السنون والساعات ، فلا شىء الا الواحد القهار الذى اليه مصير جميع الامور بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها و بغير امتناع منها كان فناؤها ، و لو قدرت على الامتناع دام بقاءها .

و منها قوله تعالى : كل شىء هالك الا وجهه ، وهذا ظاهر فى العموم ، والهالك هو الفناء كما فى قوله تعالى : كل من عليها فان ، واختصاص الحكم فى هذه الاية بمن فى الارض لا ينافى عموم الاية الاولى .

و منها قوله تعالى : وهو الذى يبدئ الخلق ثم يعيده فى مواضع من القرآن ، فان بدء الخلق و اعادتها لا يتصوران الا بتوسط فناء بينهما ، و لذا عطفها عليه بـثم،

و منها قوله تعالى : والله ميراث السماوات والارض ، ومن اسمائه تعالى الوارث وخير الوارثين ، والميراث فى اللغة هو ما يخلفه احد لآخر ، و معلوم ان وراثته ليست بالملك الاعتبارى ، ولا الحقيقى ايضا لان له ذلك على كل حال لا بسبب الوراثه ،

فالمعنى ان الفيض الفائض منه الى الموجودات يرجع اليه ، و ذلك يتصور بعد بطلان حدودها وفناء هويتها .

و منها قوله تعالى : يوم تبدل الارض غير الارض والسموات و برزوا لله الواحد القهار ، فان تبدل الارض والسموات و حصول ارض بدل هذه الارض و سماوات بدل هذه السماوات انما يكون بعد فنائهما .

و منها قوله تعالى : ما خلقنا السماوات والارض وما بينهما الا بالحق واجل مسمى ، فان نهاية اجل الخلقة فناؤهما .

و منها الايات الدالة على خراب خصوص السماء او الارض او الجبال او البحار او الكواكب او الشمس والقمر او هلاك ما على الارض .
و اما الاخبار فم منها ما ذكر ذيل الاية الاولى .

و منها ما فى الباب الثانى من توحيد الصدوق عن على بن مهزيار ، قال : كتب ابو جعفر عليه السلام الى رجل بخطه و قرأته فى دعاء كتب له ان يقول : يا ذا الذى كان قبل كل شىء ، ثم خلق كل شىء ، ثم يبقى و يبنى كل شىء الخ .

و منها ما فى الخطبة ١٨١ من النهج : هو المبنى لها (اى الاشياء) بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها .

ومنها ما فى البحار فى الجزء السادس والعاشر عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم فى خبر الزنديق الذى سأل الصادق عليه السلام عن مسائل الى ان قال : أيتلاشى الروح بعد خروجه عن قالبه ام هو باق ، قال : بل هو باق الى وقت ينفخ فى الصور ، فعند ذلك تبطل الاشياء و تبنى ، فلا حس و لا محسوس ، ثم اعيدت الاشياء كما بدعها مدبرها ، و ذلك اربع مائة سنة تسبت فيها الخلق ، و ذلك بين النفختين .

تتميم و تنبيه

ان المنكرين لجواز الفناء على العالم خصوا ذلك بما عدا الكائنات الفاسدات التى منها البشر ، فلا يلزمهم انكار المعاد على بنى آدم .

ثم ان علماء الاسلام مختلفون في بقاء النفس الناطقة وفنائها كالاختلاف في نفسها ، ففرقة و فاقا للحكماء الى تجردها و بقائها ابدا كسائر المجردات ، و فرقة الى انها تبطل و تعود يوم البعث كالبدن كخلافهم في الفلك التاسع المسمى بالعرش المحدد للجهات هل هو يفنى كغيره ام لا ، فعلى هذا فلاجتماع لاهل الملة على فناء العالم باسره وان كان ظواهر الايات والاخبار ذلك ، ثم انهم اختلفوا في ان فناء العالم هل هو بطلان الذوات و زوال الهويات و رجوعها الى العدم الصرف كما كانت من قبل ، ام بتفريق الاجزاء و زوال الاعراض والاصاف و بقاء اصل منها الى يوم النشور حتى يكون مناط الوحدة بين الفانى والمعاد ، فالذاهب الى امتناع اعادة المعدوم كالمصنف فلا بد له من الالتزام بالثاني وانكار الاول كما صرح ههنا بقوله : ويتأول في المكلف الخ ، وقد قلنا في المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول : و قوم آخرون من المتكلمين قالوا بجواز اعادة المعدوم زعما منهم ان المعاد متوقف عليه و ليس كذلك ، و ذلك لتصحيحه بهذا التأويل المذكور ههنا .

قول الشارح : وسيأتى البرهان الخ - في المسألة الرابعة .

قول الشارح : وذلك ظاهر المناقضة - لان القول بامتناع اعادة المعدوم لا يجامع القول بالمعاد ، لكن هذا بحسب بادي النظر لان عدم مجامعة القولين انما هو على تفسير الانعدام ببطلان الذوات وزوال الهويات ، والمصنف لا يقول بذلك في المكلف الذى يجب الايمان بعوده يوم القيامة ، و اما غير المكلف فساكت عنه ، و ان كان بعض الايات والاخبار يدل على عود الحيوانات يوم القيامة كما مر ذكرها في المسألة الرابعة عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

قول الشارح : يصدق عليه انه هالك - جواب عن دخل مقدر ، هو ان الفناء المدلول عليه بالسمع لا يصدق على تفرق الاجزاء ، فاجاب بانه يصدق باحد هذين الاعتبارين .

قول الشارح : بالنظر الى ذاته - اقول : بهذا الاعتبار لا يلزم تفرق الاجزاء ايضا كما اوّلوا الحكماء الآية الى ذلك .

قول الشارح : فلا يوجد اذا لا وجود الخ - اى فلا يوجد الممكن بالنظر الى ذاته لان الموجود اما واجب بذاته و اما واجب بغيره وهو الممكن ، فالممكن اذا وجد بذاته خرج عن كونه ممكنا واجبا بغيره ، فالحاصل ان الممكن هالك معدوم اذا نظر الى ذاته ، موجود اذا نظر الى غيره الذى هو علته .

قول الشارح: ويدل على هذا التأويل الخ - و يدل عليه ايضا قوله تعالى : او كالذى مر على قرية و هى خاوية الخ ، وقوله تعالى : اychسب الانسان ان لن نجتمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه .

قول الشارح: لا يحيى الموتى فى دار التكليف - اى لا يحيى لايفاء الثواب الذى وعده و لعذاب الذى اوعده ، لكن يحيى بعض الموتى بعد ظهور صاحب الامر صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين ، وقد احيا بعضهم فى الازمنة السالفة لحكم اخرى على ما يدل عليه الايات والاخبار ، و الف محمد بن الحسن الحر العافى رضوان الله عليه كتابا فى الرجعة سماه بالايقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة ، جمع فيه كثيرا من رواياتها .

قول المصنف : واثبات الفناء غير معقول الخ - اى كون الفناء امرا يوجد فى الخارج فيفنى به الشئ لتضاده له غير معقول ، فهذه دعا و ثلاث للمخصم : الاولى ان الفناء يوجد فى الخارج ، والثانية انه مضاد الاشياء ، والثالثة انه يفنى به الشئ ، و هذا المطالب قد مر فى المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثانى ، فان قوله هنا كعكس نقىض لقوله هناك : والمعقول من الفناء العدم ، لكن هناك لم يستوف البحث لان محله هنا .

ثم ان المصنف اقام ادلة ثلاثة على بطلان هذا المطالب : مفاد الاول ان الفناء على فرض ان يوجد فى الخارج سواء كان جوهر او عرضا لا يضاد الاشياء حتى تفنى به ، و مفاد الثانى انه على فرض ان يكون مضادا لها لا يكون انعدامها به اولى من انعدامه بها و مفاد الثالث ان الفناء يمتنع ان يوجد فى الخارج اصلا ، فهذا الاخير يدفع الدعاوى الثلاث .

قول المصنف : لانه ان قام بذاته الخ- اى ان كان الفناء جوهر لا يضاف للجوهر وان كان عرضا لا يضاف محله ، بل يمكن ان يضاف عرضا آخر حالا في ذلك المحل لان التضاد كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في موضوع واحد و يتعاقبان عليه ، والجوهر لاموضوع له ، فهو يختص بالعرضين ، لا يعقل بين جوهرين و لا بين عرض و جوهر .

ان قلت : هذا احدا لاطلاقين في التضاد ، و قد يطلق على بعض الجواهر باعتبار وحدته المحل الذى هو اعم من الموضوع كما صرح المصنف به في تلك المسألة ، فان الصورة الهوائية مثلا جوهر تضاد الصورة المائية وتعاقبها على المادة ولا تجتمع معها فيها ، فمراد القوم بالتضاد لعله هذا المعنى ، فاذا قالوا : ان الفناء جوهر اذا وجد في الخارج بطلت صور الجواهر وان لم يكن بينهما تضاد بذلك المعنى فما الجواب عنه ، قلت : اولا ان الجواب ثالث الادلة في كلام المصنف ، و ثانيا ان الحكماء حصروا الجوهر في خمسة والمنكلمون قالوا : ليس الجوهر الا الجسم ، و بعضهم قائل بالنفس المجردة ، والفناء ليس احدا منها بالبديهة ، و ثالثا انهم لم يصرحوا بان الفناء جوهر ، ولو قال قائل منهم فهو مردود بالدليل الثاني ايضا .

قول الشارح: فذهبوا الى ان الاعدام الخ- اى الى ان انعدام الشيء ليس باعدام الفاعل اياه الذى هو تفريق الاجزاء فيما يجب الحكم عليه بالعود يوم القيامة بل اعدام كل شيء بخلق ضد له هو الفناء ، و اصحاب هذا المذهب بعد اتفاقهم على ان انعدام الجوهر بخلق الفناء اختلفوا باختلافات اكثر مما نقله الشارح ههنا ، لالتيق بالذکر لان اقوالهم كاقوال الاشاعرة القائلين باثبات البقاء او غيره على ما يأتى تفصيله كلها خرافات و خبالات ، من اراد الاطلاع عليها يراجع مقالات الاسلاميين و غيره من كتب المذاهب .

قول الشارح : قال ابن الاخشيد الخ- قال ابن النديم في الفهرست : هو ابو بكر احمد بن علي بن معجور الاحشاد . من افاضل المعتزلة و صلحاءهم و زهادهم ، وكانت له ضيعة منها مادته ، و كان نصف اكثر ما يحمل اليه منها الى العلم و اهله ، و مع ذلك كان

حسن الفصاحة، وله معرفة بالعربية والفقه، وله في الفقه عدة كتب، ومنزله في سوق العطش في درب يعرف بدرب الاحشاد (بيغداد) وكان من محبته للعلم و ورعه يقول لو كيل له في ضيعته : لا تحدثني بشيء من امر ضيعتي ، و تعدما يقيم رمقى ولا غنى بي عنه ، و دعنى اتوفر على العلم وعلى امر الآخرة ، و توفي ابو بكر يوم الاحد لثمان بقين من شعبان سنة ست و عشرين و ثلاثمائة ، و له من الكتب الى آخر ان عد كنبه .

ثم ان كلام هذا الرجل غير معقول مضافا الى ما اورده المصنف على اصل مذهبهم لان كل ما يحصل في جهة فهو اما جسم او قائم به ولو بالواسطة كالنقطة .

قول الشارح : ابن شبيب - هو محمد بن شبيب البصرى ، قال الكوثرى في ذيل التبصير في الدين : نسب الى جده ، و هو ممن جمع بين البدعتين : الارجاء ونفى القدر ، غير مرضى عند الفريقين وكان من اصحاب النظام ، فيكون من رجال منتصف القرن الثالث ، انتهى ، والشهرستاني ذكره في اصحاب النظام .

قول الشارح : وعلى كلا التقديرين يستحيل الخ - لما مر في المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثاني من عدم التضاد بين الجواهر و كذا بينها و بين غيرها .

قول الشارح : امران - كلا الامرين في بيان انتفاء الاولوية ، احدهما على تقدير ان يكون الفناء عرضا قائما بالجواهر ، والثاني على تقدير ان يكون جوهرًا قائما بذاته .

قول الشارح : دليل ثان على امتناع الخ - جعله دليلا على ذلك مع ان كلا الامرين في بيان انتفاء الاولوية لانه مقتضى فرض الفناء عرضا حالا كما جعل الامر الثاني بيان دليل على انتفاء الفناء لانه مقتضى فرضه جوهرًا .

قول الشارح : بل كان انتفاء الخ - هذا الاضراب والارتقاء حق ، لكن لا يستفاد من كلام المصنف .

قول الشارح : بمعنى منعه الخ - ان قلت : ليس كل ضد يمنع الآخر عن

الدخول في الوجود كما ان الصورة المائية لا تمنع الصورة الهوائية عن الحلول في مادتها، و كلون الحمرية يشغل موضوع الصفرة في بعض القواكه ، قلت: ان ذلك كله بمعونة الغير، وهم لا يقولون في الفناء كذلك، و ان قالوه قلنا: فالاعدام يكون بذلك الغير، ووجود الفناء و تأثيره موهوم .

قول الشارح : لما تقدم- في المسألة الثالثة مشيرا اليه بقوله: على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود .

قول الشارح : اما ان يكون الخ- لان الموجود في الخارج ليس خارجا منهما .

قول الشارح : و الا لم يوجد الجواهر- على فرض قولكم بانه ضد لها .
قول الشارح : وذلك يعطى امكانه الخ- اى فاذا لم يكن واجب الوجود بذاته فهو ممكن ان فرضناه موجودا في الخارج كما تقولون ، ولكن الثانى اى كونه موجودا ممكنا باطل ايضا لانه حينئذ يصح عليه العدم ، فعدمه ان كان لذاته فهو ممتنع الوجود بعد ما فرضناه ممكن الوجود ، فهذا خلاف ، ان التزمتم به التزمتم بانقلاب حقيقته ، و ان كان عدمه بالفاعل فليكن عدم سائر الممكنات بالفاعل كما هو الحق، فبطل بذلك اصل دليلكم لعدم الفرق بين هذا الموجود الممكن و غيره من حيث قبول العدم ، و ان كان عدمه بفناء آخر تنقل الكلام في ذلك ، فيلزم التسلسل .

و يمكن تقرير هذا الدليل على وجه آخر ، و هو ان الفناء حين وجوده اما واجب بذاته فهذا يستلزم انقلاب حقيقته من الامكان الى الوجوب الذاتى لانه قد كان معدوما من قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا به موجودا اصلا ، و اما ممكن يصح عليه العدم والوجود ، فعدمه اما لذاته ، فهذا ايضا انقلاب من الامكان الى الامتناع الذاتى، و على اى حال فالانقلاب هذا محال لما مر في المسألة الرابعة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، و اما عدمه لغيره ، فذلك الغير اما الفاعل او انتفاء شرط لوجوده ، فهذا ترك للمدعى رأسا لعدم الفرق بين هذا الممكن و غيره في ذلك ، و اما فناء

آخر ضده فينسلسل .

اقول : ان الشروح متفقة في تفسير انقلاب الحقائق بانقلاب حقيقة الفناء من الامكان الى الوجوب والامتناع كما ذكرناه و هذا مخالف لظاهر العبارة لان الحقائق جمع محلى باللام يصلح ان يكون المراد به حقائق الاشياء ، و مخالف للواقع لان الفناء ليس له حقيقة كما عليه المصنف ، فالحق في تفسير هذا الكلام ان يقال : ان الفناء لو فرض موجودا فاما واجب بالذات فينقلب حقائق الاشياء من الوجوب بالغير الى الامتناع بالغير فلا يوجد شيء في الخارج لانها مع وجود الفناء الواجب بالذات يمتنع وجودها ، و اما ممكن فيحتاج في عدمه الى فناء آخر فينسلسل .

قول المصنف : و اثبات بقاء لافي محل الخ - اعلم ان الاشاعرة و بعض المعتزلة ذهبوا الى ان الجوهر الحادث الموجود بعد آن حدوده موجود بشيء غير وجوده و غير فاعله بمعنى ان ذلك الشيء شرط لوجوده .

ثم اختلفوا فقال قائلون : ان ذلك الشيء هو البقاء لافي محل ، وهذا قول ابي الهذيل العلاف المعتزلي على ما حكى عنه في مقالات الاسلاميين و ابن شبيب على ما ذكره الشارح هنا ، و قال قائلون : هو البقاء الحال في الجوهر الباقي ، وهذا قول الكعبي و جماعة من الاشاعرة ، و قال قائلون : ان ذلك هو الاكوان الاربعة ، و هذا احد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني الاشعري ، و قال قائلون : انه نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق في الجوهر نوع منه انعدم ، وهذا قول امام الحرمين الجويني وقول آخر للقاضي على ما نقله الشارح القديم .

ثم ان القائلين بالبقاء لا في محل لم يصرحوا بانه جوهر او عرض و ان كان مالا في محل جوهر لا محالة ، ولكنهم لعدم تصريحهم يلزمون بالترجيح من غير مرجح ان قالوا انه جوهر و باجتماع النقيضين ان قالوا انه عرض على ما شرحه الشارح ، و اما القائلون بانه في المحل والقائلون بان شرط وجود الجوهر عرض غير البقاء و ان لم يذكرهم المصنف فيلزمون بتوقف الشيء على نفسه .

اقول : ان المعقول من الفناء هو العدم ، لكن يتبادر منه عرفا العدم بعد الوجود

في قبال الحدوث الذي هو الوجود بعد العدم، والمعقول من البقاء هو الوجود مع تقيده
بكونه بعد الحدوث، هذا في الحادث، واما القديم تعالى فبقاؤه كونه ازل يا ابد يا
دائما يمتنع عليه تعالى العدم.

ثم ان هؤلاء القائلين بالبقاء لم يريدوا به الوجود، بل قالوا: انه شرط لوجود
الجوهر، والشرط غير المشروط.

ثم ان القول بان الجوهر يندم بوجود ضد هو الفناء مع القول بانه يندم بانتفاء
شرط هو البقاء في شقاق لان كلا من الفريقين اكتفى في انعدام الجوهر باحد هما،
و اما ابن شبيب فقد جمع بينهما على ما حكاه الشارح رحمه الله عنه، فمرجع كلامه
الى ان الجوهر باق ببقاء غير حال فيه و يفنى بفناء حال فيه، فيبقى عليه سؤال ان
الفناء اذا حل في الجوهر فما حال بقاءه القائم بذاته؟!.

قول الشارح: الثاني ان يقال الخ- سائر الشارحين لم يذكروا هذا التقرير
لان الخصم اي الاشعري القائل بالبقاء يجوز ترجيح الشيء وجودا او عدمه من دون
مرجح، فالنزاع يرجع الى المبني.

قول الشارح: لاستحالة استناده - اي استناد عدمه او استناد ترجيح عدمه
فان المال واحد.

قول الشارح: يتوقف على وجود المحل الخ - لان البقاء لا يتصور الا مع
امتداد لوجود الحادث حتى يتحقق معنى البقاء، فلو حدث الشيء في زمان و انعدم ولم
يمر عليه زمان ثان لم يتصف بالبقاء.

المسألة الرابعة

(في وجوب المعاد الجسماني)

قول الشارح: اختلف الناس هنا الخ - اعلم ان الناس في امر المعاد على
فرق اربع:

الاولى الفلاسفة الطبيعيون والدهريون واصحاب التناسخ والمشركون الذين نقل مقالهم فى مواضع من القرآن ، فانهم يقولون : ان الحى اذا مات فات وليس وراء ذلك شىء الا اصحاب التناسخ فانهم مع انكارهم للمعاد يقولون : ان الحى اذا مات انتقل روحه الى بدن آخر وهكذا الى ابد الاباد .

الثانية الفلاسفة الاولون القائلون بالمعاد الروحانى بمعنى بقاء النفس الناطقة مبهجة بعقلها و هيئاتها الفاضلة الحسنة او معذبة كامدة بجهاها و هيئاتها الرذيلة السيئة ، و انكروا الجسمانى لشبهات يأتى ذكرها فى كلام المصنف ، ثم اتبعهم بعض من نشأ بعد الاسلام ، وسكت آخرون عن النقى والاثبات ، وصدقهم بضرورة ثبوته فى الاسلام و بعض آخر كصاحب الاسفار لدلالة العقل على وقوعه ايضا غير اخبار صانع الاسلام صلوات الله عليه وآله .

الثالثة القائلون بالمعاد الجسمانى فقط المنكرون للروحانى و هو قول اكثر المتكلمين على ما قال الرازى فى الاربعين ، ولم يقولوا ذلك الا لقصور فهمهم عن التحقيق فى امر النفس .

الرابعة المحققون من العلماء والحكماء ، فانهم قالوا بالمعادين معا ، واثبتوا الانسان حتى فى هذه الدار من حيث اللذات والالام نشأتين ، و هذا هو الحق المحقق عند اهله .

قول الشارح : على وجوب المعاد مطلقا - اى مع قطع النظر عن كونه جسمانيا او روحانيا او معا .

قول الشارح : الاول ان الله تعالى الخ - صورة هذا الدليل ان الله تعالى وعد المطيع بالثواب و اوعد العاصى بالعذاب ، والوعد والوعيد يجب ايفاؤهما عليه تعالى ، و هذا الايفاء لا يقع فى الدنيا قبل الموت لانا نرى ان الناس يموتون ولا يوفى لهم ذلك ولانه تعالى وعد و اوعد بالاىصال فى الآخرة ، فيجب عليه تعالى ان يحييهم فى الدار الآخرة للوفاء بوعدده و وعيده لان خلف ذلك قبيح لا يصدر منه عز وجل .

اقول : ذكر الوعيد فى الدليل ليس بحسن و ان اتى به الشارح رحمه الله طبقا

لما في كتب المعتزلة ، ولذا لم يذكره المصنف لان خلف الوعيد حسن مستحسن عقلا و شرعا لكونه عفوا وغفرا كما يأتي في المسألة التاسعة الا ان يكون هناك جهة اخرى تقتضى العمل بما اوعده .

روى المجلسي رحمه الله تعالى في باب الوعد والوعيد من كتاب العدل من البحار عن محاسن البرقي بالاسناد عن ابي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له ، و من اوعده على عمل عقابا فهو فيه بالخيار ، و هذا الحديث مروي بطرق الفريقين .

ثم ان هذا الدليل وكذا الثاني يتمشى عليه العدلية ، واما الاشاعة المنكرون للحسن والقبح العقليين فتمسكهم في اثبات اصل المعاد كالجسماني منه بآيات الكتاب و احاديث السنة والاجماع ، و اما الحكماء فلم يتركوا طريق آخر الى اثبات المعاد الروحاني مذكور في كتبهم .

قول الشارح : الثاني ان الله تعالى الخ - حاصل هذا الدليل ان الله تعالى كلف العباد و فعل بهم الامام ، و ذلك اما كان عبثا والعبث ينافي الحكمة ، و اما الفوائد راجعة حاصلة للعباد ، و حصول تلك الفوائد اما في الدنيا و ذلك يستلزم العبث ايضا لان كل فائدة دنيوية فرضت يمكن ايصالها الى العبد ابتداء من دون تحمل التكليف والمشاق ، فلا بد ان يكون حصولها في الدار الاخرى ، و ذلك يستلزم البعث بعد الموت .

قول الشارح : اختلف الناس في المكلف ما هو الخ - اعلم ان ههنا ثلاثة مباحث :

المبحث الاول

ان الناس اختلفوا في حقيقة الانسان التي يحكى عنها بانا و تخاطب بخطابات و تكلف بالتكاليف .

فالحكماء قاطبة و قليل من المتكلمين على انها جوهر مجرد متعلق بالبدن
تعلق التدبير، لا يفنى بفناء البدن و يبقى ابدالتجرده ذاتا عن المادة القابلة للفساد و
لواحقها ، و هو مناط كل حكم فى الانسان من حيث هو انسان ، الاشرذمة من الفلاسفة
الاقدمين على اختلاف كثير بينهم ، يبلغ اقوالهم اكثر من عشرة ، فانهم ذهبوا الى ان
النفس جسم او جسمانى ، حكاهما فى الاسفار عن الشفاء ، و اولها الى ما يوافق مذهب
جمهور الحكماء خلافا للشيخ فانه نقضها ورددها .

ثم ان صاحب الاسفار استدل فى السفر الرابع باحدى عشرة حجة على تجرد
النفس و بآيات و احاديث لا يقصر جميعها عن اثبات المطلوب و ان امكن المناقشة
فى بعضها .

ثم ان الصوفية موافقون للحكماء فى تجرد النفس ، لكنهم لم يستدلوا عليه كما
استدلوا ، بل تكلموا فيه على سبيل ادعاء الكشف والوجدان بعبارات رمزية و كناية و
بعضها ظاهرة على ما نقلها الاسفار .

واما المتكلمون فمنهم من قال : ان الانسان هذا الهيكل المحسوس مع اعراضه
او بدونها ، و منهم من قال : ان الانسان اعراض ينعدم كالبدن بالموت ، و منهم من
قال . ان الانسان اجزاء جسمانية لطيفة سارية فى البدن باقية ، لا تتغير ولا يتطرق اليها
الزيادة والنقصان اما لذاتها او لمنع البارى تعالى عن عروضها ، و منهم من قال : الانسان
مجموع الروح والبدن .

ثم انهم تكلموا فى الروح و النفس و الحياة ، فمنهم من ذهب الى انها ليست
شيئا وراء البدن ، و منهم من ذهب الى ان الروح هى الحياة بعينها صار البدن به حيا
و بالاعادة اليه يوم القيامة يصير ايضا حيا ، و منهم من قال : ان الروح هى المزاج ، و
منهم من قال : انه عرض فى البدن ، و منهم من قال : ان الروح جسم وان الحياة عرض ،
و منهم من قال : ان الروح والحياة الدم الصافى ، و منهم من قال : ان الحياة عرض
وهى غير الروح والروح غير النفس ، و هذه الاقوال مذكورة فى مقالات الاسلاميين
و غيره .

اقول: الحق ان الانسان هو الروح المجردة عن المادة وعلائقها ذاتا، وهي غير البدن و ان كانت شديدة الاتصال و العلاقة به ، و يطلق عليها الروح باعتبار تجردها الذاتي، والنفس باعتبار افعالها وتحريكاتها، والقلب باعتبار عقائدها و تقلباتها ، والعقل باعتبار مدركاتهما العلمية .

و اما الحياة فهي قوة في البدن تكون منشأ لفعل النفس و دركها بالالات البدنية ، فهي باقية مادامت النفس متعلقة بالبدن ، فاذا انقطع التعلق زالت فلا تفعل ولا تدرك ما بها كانت تفعله و تدركه ، و هذه الحياة غير الحياة الذاتية للنفس لانها بعد انقطاع العلاقة ايضا حية .

و اما مناط كونه مكلفا فهو كونه عقلا لان الجهل لا يليق بالخطاب و مرفوع عنه التكليف كما ورد في الحديث ان الله تعالى لما خلق العقل قال له : ادبر فادبر ، ثم قال له : اقبل فاقبل ، فقال : و عزتي و جلالي ما خلقت خلقا احسن منك ، اياك آمو و اياك انهي و اياك ائيب و اياك اعاقب ، و في حديث آخر : لك الثواب وعليك العقاب ، و في آخر : بك آخذ و بك اعطي ، و في آخر : اذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله فانما يجازي بعقله ، و غير ذلك .

واما كون النفس غير البدن و انها مجردة ليست جسما ولا جسمانيا فهو مذهب جمهور الامامية والحكماء لدلالة آيات كثيرة واحاديث صريحة و ادلة عقلية مذكورة في محلها ، و ظهور بعض الاخبار في ان الروح جسم يحمل على الروح البخاري الساري مع الدم في البدن الذي يقال له الروح في مصطلح الاطباء جمعا بينها و بين سائر الدلائل، و ذهاب بعض الفرق الضالة كالنفسانية والكرامية و غيرهما الى الحق في هذا المبحث لا يمنع من قبوله لان الحق متبع اينما كان مع ان الامامية اخذوه من معادن الوحي لامنهم .

ثم ان القول بالمعاد البدني ليس لان الانسان هو البدن او هو الروح والبدن جميعا ، بل القول به مأخوذ من ادلته التي تثبت للانسان الالام و اللذات الحسية

فى النشأة الآخرة ، و هى لا تحصل للانسان الا بواسطة البدن ، و غيرها من سائر الأدلة .

ثم ان حقيقة الانسان و ان كانت هى النفس ، لكنها تكتسى فى كل عالم نزلت بحقيقة ذلك العالم لتتمكن من البقاء فيه والمفاعلات مع ما فيه ، و لهذا شواهد و اشارات فى كلمات اصحاب الوحي ، و بهذا الاعتبار لا بأس بان يقال : ان حقيقة الانسان هو المركب من الروح والبدن .

المبحث الثانى

ان القائلين بالمعاد الجسماني اختلفوا فى ان الذى يعاد يوم القيامة و يكون منعما او معذبا سواء قلنا بتجرد النفس ام لا ما هو ؟

فاقول : ان منهم من يقول : انه غير هذا البدن رأسا بمعنى ان النفس تتعلق لادراكاتها الحسية التلذذية او التألمية بجسم غير مربوط بهذا البدن اصلا ، و منهم من يقول : ان الذى يعاد عين هذا البدن الدنيوى ، و منهم من يقول : انه مثله .

اما القائلون بالغيرية فمنهم من يقول : ان النفس بعد خراب البدن تتعلق فى هذه الدار لافى دار اخرى ببدن آخر اشرف او اخس او مسا و للبدن الذى كان لها من قبل ، و هكذا الى ابد الابد ، والنفس فى كل تعلق مدبرة للبدن فعالة فيه مؤثرة به ، والتفاوت بحسب صور الابدان ، فتارة تنتقل من البدن الانسانى الى بدن طائر او دابة او انسان اجمل او اقبح او انثى او ذكر بحسب اوصافه الروحانية التى كانت لها فى البدن السابق ، وهذا مذهب التناسخية لعنهم الله ، ولكن قد قلنا : ان هذا انكار للمعاد راسا و ان كانوا مشتركين مع القائلين به فى تعلق النفس ببدن بعد خراب البدن .

و منهم من يقول : انها تتعلق بعد المفارقة عن البدن الدنيوى بجرم الفلك والهواء او الدخان حسب اختلافات النفوس لا ان تكون نفسا مدبرة له فعالة فيه مؤثرة به ،

بل يكون موضوعا لادراكاتها الحسية فقط ، وليس هذا لكل نفس ، بل لنفوس البله ، و اما العارفون فهم مستغنون عن المعاد الجسماني بالذات العلية الاخرية ، و هذا قول الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا تبعا للفارابي ، لكن لاعلى سبيل الجزم والتحقيق بالبرهان ، بل على سبيل عدم الامتناع والجواز .

قال في النمط الثامن من الاشارات : والعارفون المتزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة و انتقشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها (اي اللذة العليا وهي اللذة الروحية العقلية و هي معنى المعاد الروحاني) و اما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ، ولعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا للتخيلات لهم ، ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ، ثم صرح في كتاب المبدء و المعاد بان ما يشبهه هواء او دخان على ما نقل المصنف في شرح الاشارات والمولى صدرا في الاسفار والسبزوارى في شرح المنظومة .

و غير خفى على العلماء منافاة هذين المذهبين (والاول اشد نكرة) لاصول الحكمة و ما ثبت بالضرورة في الشريعة ، بل ليسا الا انكارا للمعاد بالمعنى الذى عند ارباب الوحي و اصحاب الشرع ، و ان مال الحكيم السبزوارى رحمه الله الى تصحيحه ببعض التوجيهات .

و لكن الشيخ اعترف في الشفاء بالعجز عن تحقيق المعاد الجسماني بالبرهان ، و اشار الى وجوب الاعتقاد به لثبوته في الشرع كالمصنف هنا .

قال في الاهيات الشفاء : يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذى للبدن عند البعث ، و خيرات البدن و شروره معلومة لا يحتاج الى ان تعام ، و قد بسطت الشريعة الحقبة التى اتانا بها سيدنا ومولانا ونبينا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ، و منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقائيس اللانان للانفس ، و ان كانت الاوهام مناتقص

عن تصورهما الان لما نوضح من العلل، والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية، بل كانهم لا يلتفتون الى تلك و ان اعطوها، ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الاول على ما نصفه عن قريب .

والشيخ الاشراقي مع تصحيحه للمعاد الجسماني بالقول بعالم المثل على ما يأتي بيانه انشاء الله تعالى لم يتحاش عن هذا المذهب حيث قال في المقالة الخامسة من كتابه : فصل في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية : والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية، و لها ايجاد المثل والقوة على ذلك، فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشتهي، و تلك الصور اتم مما عندنا فان مظاهر هذه وحواملها ناقصة، و هي كاملة، و يخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية، انتهى، و مراده بالبرازخ العلوية الاجرام السماوية .

و اما القائلون بالعينية فهم فرقان من المتكلمين :

الفرقة الاولى القائلون بجواز اعادة المعدوم على اختلافهم في شأن النفس، فهم قالوا : ان الله تعالى يعيد هذا البدن يوم البعث بعد ان كان يفنى وينعدم بالكلية ولكنهم لم يوجبوا العود بجميع خصوصياته و اوصافه من الشكل واللون والمقدار و عود الشعر عليه لروايات ناطقة بتغير هذه الاوصاف في المؤمن والكافر .

والفرقة الثانية المانعون للجواز، فهم قالوا : الاجزاء تتفرق ولا تنعدم بالكلية، ثم يجمعها الله تعالى يوم البعث و يحييها كما هو ظاهر بعض الايات والاخبار من دون لزوم عود جميع الاوصاف، لكن منهم من قال كالمصنف هنا فرارا عن بعض الشبهات : ان الاجزاء منها اصلية و منها فضلية، و المناط هو الاصلية، و هي اجزاء في البدن لا تتغير عما عليه، بل تبقى في خلال سائر الاجسام و ان تحولت من مكان الى مكان حتى تجمع و يحيى، ولا بأس بان يلتصق بها عند البعث اجزاء اخرى من هذا البدن

او بدن الغير او غير البدن من سائر الاجسام .

و يرد على هذين المذهبين بعد قطع النظر عن جواز اعادة المعدوم و عدم جوازها ان القول بانتقال الانسان بالاجزاء العنصرية من هذه الدار الى الدار الاخرة ينافى ما نطق به اخبار كثيرة من انحلال الانسان عن خواص هذه الاجسام لاسيما اذا نزل فى الجنة الا ان يقال : انها تتحول عن حقيقة كما يتحول بعض العناصر الى بعض .

ثم ان هؤلاء القائلين بالعينية مع القائلين بالمثلية على ما يأتى اقوالهم المختلفة متفقون على اتحاد الانسان فى الدنيا والاخرة من حيث ظاهره المشهود بحيث اذا رآه احد قال : هذا هو الشخص فى الدنيا كما ورد فى الحديث هذا المضمون ، و اما القائلون بالغيرية فمفاد كلامهم ان الظاهر المشهود من الانسان غير ما كان اولاً و ان كانت النفس هى هى .

و اما القائلون بالمثلية فهم ثلاث فرق :

الاولى من قال : ان المناط بكله هو النفس ، و المكلف فى الواقع ليس الا النفس ، والثواب والعقاب والالتذاذ والتألم والادراك والفعل انما هى لها ، والبدن انما هو آلة لها فى ادراكاتها الحسية و افعالها البدنية ، فلا بأس بان تتعاق عند البعث باجزاء غير اجزائها على مثل صورته التى كان فى الدنيا عليها ، ولا يلزم من ذلك ظلم لان الثواب والعقاب لا يرجعان الى الجسم ، و كل جسم تعلق به النفس فهو بدنها ، و هذا القول يظهر من الغزالى فى مواضع من كتبه ، و هذا ايضا مناف لظواهر الآيات و الاخبار .

والفرقة الثانية من قال بعالم المثال ، وهم الاشرقيون والصوفية ، ومجمل البيان فى عالم المثال ان العوالم ثلاثة : العقلى المحض الذى هو متجرد عن المادة و عن الشكل والمقدار ، والحسى الذى له المادة و الشكل والمقدار ، و عالم المثال الذى هو متجرد عن المادة لا عن الشكل والمقدار ، و هذا الثالث متوسط بين العالمين و يقال له : المثال الاكبر ، ونظيره المثال الاصغر وهو خيالنا الذى يتحقق فيه صور الاشياء

بلامادة مع شكل و مقدار مناسب ، والفرق بينهما ان موجودات المثال الاكبر قائمة بذاتها و موجودات المثال الاصغر قائمة بنا ، ثم ان الموجود المجرد يتنزل في هذا العالم و يتلبس بالشكل كما ورد ان جبرئيل عليه السلام نزل على صورة بشر لبينا صلى الله عليه وآله و للانبياء عليهم السلام و لمريم الصديقة ، والموجود المادى الحسى يترقى اليه بانخلاع المادة وبقاء صورته و شكله ، و يقال لهذا العالم ايضاً : الخيال المنفصل و عالم البرزخ ، و هؤلاء يقولون : ان البعث بتعلق النفس بالقالب المثالى و تدرك به الالام وال لذات الحسية وليس معه شىء من مادة هذا العالم .

قال الشيخ الاشراقى فى المقالة الخامسة من كتابه بعد ذكر عالم المثال : وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة ، و به تحقق بعث الاجساد والاشباح الربانية و جميع مواعيد النبوة ، انتهى ، و مثاوا للقالب المثالى بالصورة فى المرآة اذا فرض قيامها بذاتها ، ثم تتعلق بد النفس الانسانية .

والفرقة الثالثة عدة من المتأخرين كالمولى صدرا الشيرازى و من تبعه ، وحاصل كلامهم ان نفس الانسان كما تدرك بدنها بالحواس تدركه بخيالها كما تدرك صور سائر الاجسام ذوات الاشكال والمقادير بقوة الخيال بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ، و يوضح ذلك ان الانسان يرى بدنه فى المنام بقوة الخيال لا بالحواس لانها نائمة غير مدركة حالة النوم ، و هذا امر ثابت بالوجدان ، ثم ان قوة خيال الانسان مجردة كنفسها ، و قد برهن على هذا المطلب صاحب الاسفار ، ثم ان قوة الخيال لنجردها لاتزول بفناء البدن ، بل تبقى مع النفس ابداً ، ثم ان النفس من حين مفارقة هذا البدن فى البرزخ و عند البعث و فى الجنة او النار تنشئ بقوة خيالها التى معها دائماً بدناً خيالياً به تلتذ بلذات حسية و تتألم بآلام حسية فى الدار الآخرة ، و هذا البدن عين بدنه فى الدنيا فى كل شىء الا انه منخلع عن المادة الدنيوية لان هذه المادة لو كانت معه لكانت هناك خواصها مع ان الثابت فى مجمله ان الدار الآخرة صافية عن خواص مادة هذا العالم ، و انما قال : ان ذلك البدن عين البدن الدنيوى لان شيئاً من صورته لا بمادته ، و صورة البدن واحدة فى الدارين ، و اما انا فعددت هذا القول من الاقوال

بالمثلية لان جهة الحلول في المادة الدنيوية من خصوصيات الصورة مادامت فيها ، فاذا زالت تلك الخصوصية زالت العينية .

و حاصل هذا القول ان شيئاً من صورته وصورته الانسان صورتان : احدهما الباطنة وهي النفس والاخرى صورته الظاهرة ، و كلتاهما باقيتان في الآخرة ، فهذه الانسان محفوظة ، والصورة الظاهرة هي الصورة الخيالية الحافظة لمثل المحسوسات الخارجية ، وهي الباقية بعد خراب البدن مع النفس ابداء ، و هي المادة التي تقبل النشأة الآخرة و تنتقش فيها امثلة محسوساتها و صورها المفارقة عن مادة المحسوسات ، و تلد الانسان او تالمها بالالام والمذات الحسية التي اثبتها لسان الوحي في النشأة الآخرة انما هو بها .

اقول : كيف يتصور بقاء الصورة الظاهرة من دون المادة والنفس ليست قابلة لها ، و ان كانت فاعلة اياها كما هو المصرح به في كلامهم فكيف يتصور وجودها لا في المادة ، و ان كانت هي مادة للصورة الحسية الآخرة .

ثم ان القولين مشترك كان في ان الانسان لا يتلبس من حين الموت الى آخر المراحل الآخرة بشيء من مادة هذا العالم الدنيوي ثانياً ، فعلى ذلك فتسمية المعاد بالجسماني غير ما هو عند الباحثين ، فالاولى ان يسميا بالمعاد المثالي والخيالي .

ثم ان بعض هذه الاقوال لم يظهر منه حال النفس من حيث تعلقها بالقالب في البرزخ قبل البعث .

فاقول : ان المستفاد من الايات و احاديث اهل البيت سلام الله عليهم في هذا الباب ان الروح اذا انخلعت من هذا القالب الجسماني الدنيوي وقعت في سعة من الادراك على حسب مراتب النفوس في عالم يسمى بالبرزخ في لسان الوحي (سواء قلنا انها تتعلق بهذا البدن في القبر زماناً ما للمسائلة على ما هو ظاهر بعض الاخبار ام لا) و ذلك بتعلقها بقالب من سنيخ ذلك العالم مثل القالب الدنيوي ، فتدرك ما فيه من الملائمات أو المنافرات و ما يلتذ به او يتألم به ، بل يحصل للبعض ادراك منزله و درجاته في الجنة العالية او مقعده و دركاته في نار جهنم ، و ذلك العالم في باطن هذا العالم الجسماني

عالياته و سافلاته و ليس بخارج منه ، و لكنه محيط بهذا العالم من حيث الادراك ، من كان فيه يتمكن من الاشراف والاطلاع على وقائع هذا العالم ان اذن الله تعالى ، و اما العكس فلا الا لبعض الاولياء الذين ماتوا و انخلعوا من علاقة هذه الحياة التي ليست الا لعبا و لهوا قبل ان يموتوا بزوال الحركة و الاحساس عن هذا البدن .

ثم ان حقائق ذلك العالم كالعالم الاعلى منه لاتدرك الا بالورود عليها والدخول فيها كما اشير في الحديث : ان الله يقول : اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بله ما اطلعكم عليه ، وهذا يدل على الاختلاف من حيث الحقيقة بين ماهنا و ما هناك ، و قياس تلك الحقائق بهذه الحقائق و حصر حقائق الممكنات في الجواهر الخمسة واعراضها و حصر كل منها في انواعها و اعطاء احكام ما ادر كناه لما لم ندر كه خرص لا يليق .

كيف و انهم لم يتحققوا حقيقة العقل المجرد والمفارق ، بل عرفوه بما انه عقل و ذلك من العوارض ، و بما انه مجرد عن المادة ولوا حقا و ذلك من السلوب ، ولم يعرفوا حقيقة النفوس الكلية ولا الجزئية ، بل عرفوها بما انها متعلقة بالابدان مدبرة لها محركة اياها ، و ان الجزئية منها متدرجة في الكمالات العلمية والعملية ، ولم يعرفوا حقيقة الجسم السماوي ، بل قالوا : انها عنصر خامس ، ولم يعرفوا حقائق ما اخبر عنه اصحاب الوحي صلوات الله عليهم من الملك والروح وغيرهما ، بل قالوا : انها مجردات لما سمعوا من اثبات بعض الاحكام لها في الكتب الالهية والاحاديث الولوية من الاحكام السلبية او العرضية للمجردات .

كيف الحصر و حقيقة الوجود لا يمتنع عليها ان يحددها الله تعالى بحدود غير قابلة الاحصاء لنا غير هذه الحدود التي في وسعنا ادراكها .

كيف ولا موجود يمكنه ان يدرك الا ما يجده في ذاته وذيل ذاته و ما هو من سنخه في خارج ذاته بالمشابهة والقياس ، قال الله تعالى : بل الانسان على نفسه بصيرة ، و تقديم الظرف يفيد الحصر ، وقال تعالى : قل لا يعلم من في السماوات والارض الغيب الا الله وما يشعرون ايان يبعثون بل ادرك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم

منها عمون ، و تدارك العلم هو تحقيقه بحيث يكون المعلوم وجدانيا لا يمكن الشك فيه كما ندرك ما في ذواتنا الان ، و هذا العلم غير حاصل لنا بامور الاخرة و نحن في هذا العالم ، فالواجب الايمان بما اخبر الذي ثبت صدقه بالبينات ، فالعوالم كثيرة ، و بعضها في بعضها متداخلة ، و جوهر الروح اصفائه و تجرده و لطافته يمكنه التلبس والاكتساء باذن الله عز وجل بحقيقة كل عالم دخل فيه ليتمكن من البقاء فيه والمفاعلات والمدارات مع ما فيه .

فالحق ان الروح تتعلق بعد مفارقة هذا البدن بقلب كقالبها الدنيوى من حيث المشاهدة من سنخ حقيقة ذلك العالم التى لماندركها ونحن في هذا العالم ، والشاهد على ذلك احاديث نذكر منها عددا :

الاول ما رواه المجلسي رحمه الله في سادس البحار المطبوع حديثا ص ٢٢٩ عن امالى الطوسى بالاسناد الى ابن ظبيان ، قال : كنت عند ابى عبد الله عليه السلام فقال : ما يقول الناس في ارواح المؤمنين بعد موتهم ؟ قلت : يقولون : في حواصل طيور خضر ، فقال : سبحان الله ، المؤمن اكرم على الله من ذلك ، اذا كان ذلك اتاه رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، و معهم ملائكة الله عز وجل المقربون ، فان انطق الله لسانه بالشهادة له بالتوحيد ، و للنبي صلى الله عليه وآله بالنبوة ، والولاية لاهل البيت شهد على ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام والملائكة المقربون معهم ، وان اعتقل لسانه خص الله نبيه صلى الله عليه وآله بعلم ما في قلبه من ذلك فشهد به ، و شهد على شهادة النبي صلى الله عليه وآله وعلى و فاطمة والحسن والحسين على جماعتهم من الله افضل السلام ، و من حضردهم من الملائكة ، فاذا قبضه الله اليه صير تلك الروح الى الجنة في صورة كصورته وفي رواية : في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون ، فاذا قدم عليهم القادم عرفهم بتلك الصورة التى كانت في الدنيا .

الثانى ما رواه ايضا في ذلك ص ٢٢٧ عن مشارق الانوار للبرسى عن الفضل بن شاذان من كتاب صحائف الابرار ان امير المؤمنين عليه السلام اضطلع في نجف الكوفة

على الحصى فقال قنبر: يا مولى الا افرش لك ثوبى تحتك ، فقال : لا ، ان هى الا تربة مؤمن او مزاحمته فى مجلسه ، فقال الاصبع بن نباتة : اما تربة مؤمن فقد علمنا انها كانت اوستكون ، فما معنى مزاحمته فى مجلسه ، فقال : يابن نباتة ان فى هذا الظهار ارواح كل مؤمن و مؤمنة فى قوالب من نور على مناير من نور .

الثالث ما رواه ايضا فى ذلك الكتاب والباب ص ٢٦٨ عن الكافى بالاسناد الى ابى ولاد الحناط عن ابى عبدالله عليه السلام ، قال : قلت له : جمعت فداك يروون ان ارواح المؤمنين فى حواصل طيور خضر حول العرش ، فقال : لا ، المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه فى حوصلة طير ، لكن فى ابدان كابدانهم .

الرابع ما رواه فى ص ٢٦٩ عن الكافى بالاسناد الى ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام ، قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن ارواح المؤمنين ، فقال : فى حجرات فى الجنة ، ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها ، و يقولون : ربنا اقم لنا الساعة و انجز لنا ما وعدتنا ، والحق آخرنا باولنا .

الخامس ما رواه فى ص ٢٧٠ عن الكافى عن ابى بصير ، قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة وتأوى الى قناديل تحت العرش ، فقال : لا ، اذأماهى فى حواصل طير ، قلت : فاين هى ، قال : فى روضة كهيئة الاجساد فى الجنة .

ثم ان الارواح مكذباقية فى عالم البرزخ حتى يحكم الله تعالى على الدنيا و ما فيها بالموت و الفناء بل على سائر الاشياء من ذوات الحياة والارواح و غيرها من السماوات و اهلها و ما دونها على كيفية وردت فى الايات والاخبار التى ذكرنا من قبل بعضها الامن شاء الله تعالى .

ثم يمضى الامر هكذا احيانا و ذلك بين النفختين ، ثم اعيدت الاشياء كما بدعها مدبرها ، فارض غير هذه الارض و سماء غير هذه السماء ، فيرد الارواح الى الابدان ، فيشرع فى امور القيامة من السؤال والحساب والميزان و غيرها ، ففريق فى الجنة و فريق فى السعير .

ثم ان البدن الذى تتعلق به الروح عند القيامة ليس جامعا لجميع خصوصياته التى كانت له فى الدنيا من اللون والمقدار والتخطيط وغيرها من الاوصاف والاحوال، بل هو هو من حيث المجموع كما هو الحال فى سنوات العمر فى الدنيا، بل تبشر القبور و يخرجون من اجداث الارض عند رد الارواح الى الابدان و ان تفرقت اجزائها فى شرق الارض وغربها على بسط الارض غير الارض قاعا صفصفا من دون الامت والعوج ممدودة لتسع الاولين والآخرين مع تغير فى الابدان من حيث الاوصاف والاحوال و بقاء اصل الاجزاء لان اجزاء ابدان ذوات الارواح الاصلية كذرات الذهب بين تراب الارض لا تتحلل ولا تختلط، والله تعالى يجمع بعلمه وقدرته تلك الاجزاء لكل بدن من متفرقات الامكنة من بين سائر الاجزاء الارضية بانزال المطر عليها اربعين صباحا و يجعل فيه روحه و يحيى و يقوم فى عرصات المحشر.

ثم ان اهل العذاب بعد تمام امرهم يعذبون بهذه الابدان فى اجواف الارض، و هذه مكان النار، و اما اهل الثواب فينزع ما فى صدورهم من غل، و تخلص نفوسهم عن كل رذيلة ان كانت فيها، و تصفى ابدانهم عن كثافات هذه المواد و كدورات هذه العناصر بفصلها بمطر بعد مطر حتى تسانح حقائق الجنان و تناسب دار الكرامة والرضوان، فينتقلون اليها، و مكن الجنات على درجاتها و مقاماتها التى لا يحصيها الا هو عنده تعالى، و فى بعض الاخبار انها فى السماء، والسماء غير هذه السماء. و فى بعض آرائها فوق السماوات تحت العرش.

المبحث الثالث

ان للمكرمين للمعاد الجسماني شبهات اوردها و اجيب عنها على ما هو دأب الباحثين.

الاولى المعروفة بشبهة الاكل والما كول. وتقريرها على صور: هي ان انسانا او غير انسان لو اكل آخر او بعضه فالاجزاء المأكولة كانت اجزاء لاحد مما ثم صارت اجزاء لآخر، فان اعيدت

فى بدن احدهما لم يكن بدن الاخر معادا بعينه بعد ان عودها الى كل منهما معلوم امتناعه و عدم عودها الى واحد منهما مسلم انتفاؤه ، او ان كافرا لو اكل مؤمنا او بالعكس ازم مع ذلك تنعيم الكافر اذا اعيد اجزاؤه الى بدن المؤمن الاكل او تعذيب المؤمن اذا اعيد اجزاؤه الى بدن الكافر الاكل ، او ان الاموات او تحللت اجزاء ابدانها فى الارض و تكونت من تلك الاجزاء معادن او نباتات او حيوانات و يأكلها الاحياء من المؤمنين والكافرين ازم ذلك كله ايضا ، او ان انسانا لو قطع عضو من اعضائه وتحلل بمرور الزمان ثم تكون منه ما كول ثم اكله ذلك الانسان بعينه ثم صار جزءاً من عضو آخر له او اعضاء اخرى ازم بعد امتناع جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين ان لا يعاد احد العضوين بعينه ، و حاصل جميع الصور ان اجزاء ابدان المكلفين و غيرهم من الحيوانات لا تزال تفسد و تتحلل و تتكون منها اشياء ما كولة من المعدن والنبات والحيوان ، و قد يصير اجزاء منها نطفة لانسان آخر وهكذا الى يوم القيامة ، فيمكن بل من الواقع ان يصير بدن واحد اجزاء لابدان و كل من هذه الابدان اجزاء لابدان اخرى و هكذا ، فيكون اجزاء بعينها ابدانا لنفوس كثيرة على عكس صورة التناسخ ، فبدن اى من تلك النفوس يعذب او ينعم مع ان منها نفوساً مؤمنة و نفوساً كافرة ، و اجزاء ابدانها مشتركة ، وكلما بعد زمان نشو انسان من اول زمان الدنيا و قرب من آخر زمانها ازداد هذا الاشتراك ، فكيف يمكن عود بدن كل نفس يوم البعث بتمامه .

الشبهة الثانية ان الله تعالى اما ان يعيد جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من اول العمر الى آخره اى كل ما تكون منه و ما ازداد عليه فى خلال عمره و تحلل منه و . بقى له ، او القدر الذى تكون منه فى ابتداء نشوه ، او القدر الحاصل له فى انتهاء عمره ، او احدا المقادير الحاصلة له بين الابتداء والانتهاء ، والكل باطل ، لان الاول يستلزم عظم بدنه فى الغاية مع ان اكثر اجزائه من غيره لامحالة ، والثانى يستلزم صغره فى الغاية لانه فى اول نشوه كان نطفة ، والثالث يستلزم الاهمال او اىصال الحق الى غير مستحقه لان العبد يمكن ان يكون فى جميع عمره عاصيا و فى آخر عمره مطيعا او

بالعكس ، فلو عذب العاصي في آخر عمره في تلك الاجزاء لزم اهمال الاجزاء المتحللة قبل ذلك في الطاعة لعدم اثابتها ، ولو ثوب في تلك الاجزاء لزم ايصال الثواب الى غير مستحقه ، وكذا الكلام في المطيع في آخر عمره العاصي قبل ذلك ، والرابع يستلزم الترجيح من غير مرجح .

فالجواب عن الشبهتين على القول بالمثلية كما عرفت في المبحث الثاني ظاهر لامؤونة فيه لان المعاد الجسماني على ذلك لا يستلزم عود البدن الذي كان له في الدنيا ، و اما على القول بالعينية فالجواب المشهور ما في كلام المصنف والشارح من ان لكل بدن اجزاء اصلية ، هي باقية من الاول الى الآخر ، لا تتحلل ولا تصير جزءاً من غير ذلك البدن ، ولو اغتذى بها احد جعلت عند البعث في بدن المأكول الذي كانت تلك الاجزاء اصلية له ، ولا تجعل جزءاً من بدن الاكل ، ثم لا بأس بان يلتصق بتلك الاجزاء الاصلية اجزاء اخرى من بدن او غير بدن لان مناط التعذيب والتنعيم تلك الاصلية كالروح في مذهب من يقول انما المناط هي .

و يؤيد هذا القول ما رواه في الكافي باب النوادر آخر كتاب الجنائز بالاسناد الى عمار بن موسى عن ابي عبدالله عليه السلام ، قال : سئل عن الميت يبلى جسده ؟ قال : نعم حتى لا يبقى له لحم ولا عظم الاطينته التي خلق منها ، فانها لا تبلى ، تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة .

اقول : الاستدارة طلب الدور ، والدور هو التحرك عائدا الى ما كان عليه اولاً ، واخبار الطينة و ان الله عز وجل خلق الخلق من طينتين و مائتين كثيرة ذكرها المجلسي رحمه الله في البحار باب الطينة والميثاق من كتاب العدل ، وهي تدل على ان خالق الناس من جوهر من الجنة والعالمين و جوهر من الارض والسجين بعد خلطهما و مزجهما ، و الحسنات من العباد يقتضيها احدهما و السيئات يقتضيها الآخر ، فكل منهما تم اقتضاؤه باقتران الامور الخارجة ظهر آثاره و منع الآخر منها عن ظهور الآثار ، فذلك السعادة او الشقاوة ، ثم في يوم الفصل يتزيل بين الجوهرين و يرجع كل الى اصله .

ثم ان هذه الشبهة لم تبلغ فوق الاحتمال ، فلاموجب لرفع اليد بها عن ظواهر الايات والاخبار من ان الله تعالى يبعث الخلق عن الاجداث و بطون الارض بجمع الاوصال و انبات اللحوم بعد امطار السماء على الارض اربعين صباحا فيعود بدنه الذى مات عليه مع تغير فى بعض الاحوال والاوصاف اذ من الممكن ان لا يصير اجزاء البدن الانسانى جزءاً من شئ ولا جزءاً من بدن آكلها ، بل يدفع من باطنه بالتمام من دون ان تتحلل الى اجزاء بدن الاكل كالزبيب والنقط وغيرهما مما لو دخل فى جوف آكل خرج منه من دون التحلل ، كما يرمى اليه قول الصادق عليه السلام فى حديث طويل ذكره فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم و ذكره المجلسى رحمه الله متفرقا فى البحار و كله فى باب احتجاجات الصادق عليه السلام جوابا عما قال الزنديق له : و انى له بالبعث والبدن قد بلى ، و الاعضاء قد تفرقت ، فعوض ببلدة يأكله سباعها ، و عضو باخرى تمزقه هو امها ، و عضو قد صار ترابا بنى بهمع الطين حائط ، قال عليه السلام : ان الذى انشأ من غير شئ و صورته على غير مثال كان سبق اليه قادر ان يعيده كما بدأه ، قال اوضح لى ذلك ، قال عليه السلام : ان الروح مقيمة فى مكانها ، روح المؤمن فى ضياء و فسحة و روح المسىء فى ضيق و ظلمة ، والبدن يصير ترابا كما منه خلق ، و ما تقذف به السباع و الهوام من اجوافها مما اكلمه و مزقته كل ذلك فى التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة فى ظلمات الارض و يعلم عدد الاشياء و وزنها ، و ان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب فى التراب ، فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض ، فيجتمع تراب كل قالب الى قالبه فينتقل باذن القادر الى حيث الروح ، فتعود الصورة باذن المصور كهيئتها وتلج الروح فيها ، فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا .

قوله عليه السلام : تراب كل قالب الى قالبه ، الظاهر انه الطينة التى ذكر فى الحديث المذكور آتفا انها تبقى فى القبر مستديرة الخ فانها الجزء الاصلىسمى فى هذا الحديث بالقالب كما ان البدن كله قالب للروح ، و مقتضى الجمع بين الحديثين

ان للانسان طينة اصلية لا تبلى ولا تتفرك ، و سائر اجزائه تبلى و تتفرك ، ولكن لا تتحلل ذراته كذرات الذهب في خلال التراب ، ثم عند البعث تلتصق تلك الذرات بتلك الطينة ، ثم تعود صورتها عليها وتالج الروح فيها .

والحاصل ان هذه الشبهة نشأت من ملاحظة ان بدن الانسان يتمزق و يتفرك اجزائه في تراب الارض و تصير مادته من النباتات او نطفة الاناسي والحيوانات او يأكلها آكلون بعض الاحيان من دون تحولها كذلك و تصير اجزاء لبدان آخرين ، و كل ذلك حكم على الشيء بالمشاهدة والقياس ، والحكم كذلك لا يفيد الجزم لان الكلية وهي ان كل ما يكون في الارض اذا قارب عروق الاشجار تمصته و يصير جزءاً منها و كل ما دخل في جوف آكل يتحلل الى اعضاءه ممنوعة ، على ان تداخل الذرات مع غيرها باى وجه كان لا يضر بالمطلوب لان الله تعالى يستخلصها من اى حيز كانت فيه .

الشبهة الثالثة ان المعاد الجسماني هو عود البدن الممدوم ، و اعادة الممدوم ممنوعة كما برهن عليه في المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول .

و المتكلمون اجاب بعضهم بمنع الامتناع ، و بعضهم بان البدن لا ينعدم بل يتفرك اجزائه ثم يجمعها الله تعالى يوم القيامة كما اشار اليه المصنف في المسألة الثالثة بقوله : ويتناول في المكلف الخ ، و كما مر تقريره في الجواب عن الشبهتين السابقتين .

اقول : لا يعقل العدم الصرف لشيء ادلاقل من كونه العلمى في صقع الربوبية الذى لا عدم هناك ولا يعقل له خارج حتى يتصور عدم هنا ، فالمدوم في العين مع بقاء كونه العلمى عند الله تعالى كما كان في الازل لا امتناع في اعادته مع انه تعالى مختار بالذات يمحو ما يشاء و ان كان مجردا بابطال حده الماهوى و توفى كينونيته الى صفعه الربوبى ، و يثبت ما يشاء بظهور كينونيته ثانيا في الاعيان بالتحديد و الانشاء كما انشاء اولاً .

الشبهة الرابعة ان النفوس غير متناهية ، تستلزم ابدانا غير متناهية ، و جرم الارض

متناه لا يسع ابدانا غير متناهية ، والجواب ان النفوس متناهية ، والقول بعدم تناهيها باطل لان العالم حادث ، و على فرض كونه قديما لا يلزم من قدمه قدم النفوس ، و على فرض قدمها لا يلزم عدم تناهيها عددا دفعة في الخارج ، بل عدم تناهيها تعاقبي ، فلا يكون الحاصل في الخارج يوم البعث الامتاهيا و ان بلغت في الكثرة ما بلغت ، و ازدياد حجم الارض بالتخلخل ممكن كما اشير اليه بقوله تعالى : و اذا الارض مدت ، و قد مر في المسألة السابعة من الفصل الرابع من المقصد الثاني ما له تعلق بهذا المبحث ، على ان الخلق والحشر يكون لعالم بعد عالم بخلقه تعالى عالما ثم اماتته ثم حشره والحاقد بمقامه الابدي ثم خلق عالم آخر وهكذا .

روى الصدوق رحمه الله في التوحيد باب ذكر عظمة الله عز وجل بالاسناد الى جابر بن يزيد الجعفي ، قال : سألت ابا جعفر عليه السلام عن قوله تعالى : انصينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد ، قال : يا جابر تأويل ذلك ان الله عز وجل اذا افنى هذا الخلق و هذا العالم و سكن اهل الجنة الجنة و اهل النار النار جدد الله عالما غير هذا العالم و جدد خلقا من غير فحولة و اناث يعبدونه و يوحدونه ، و خلق لهم ارضا غير هذه الارض تحملهم و سماء غير هذه السماء تظلمهم ، لعلك ترى ان الله انما خلق هذا العالم الواحد ، و ترى ان الله لم يخلق بشرا غيركم ، بلى والله لقد خلق الله الف الف عالم و الف الف آدم انت في آخر تلك العوالم و اولئك الادميين .

الشبهة الخامسة ان عود الروح الى البدن تناسخ والتناسخ باطل باعتراف القائل بالمعاد الجسماني على ما برهن عليه في المسألة الثامنة والعاشر من الفصل الرابع من المقصد الثاني ، و بيان معسدة التناسخ ان اجزاء البدن عند البعث اذا جمعت وتمت صورة البدن ثانيا و استعداد لقبول النفس في رحم الارض فهو امر بالقوة كما يستعد في رحم الام لان فعلياته التي كانت له قد زالت و انتفت بالتفرق او الانعدام بعد منارقة النفس ، و النفس امر بالفعل لان ما حصل لها في مدة حياتها في الدنيا باق له ببقائها ، فاذن ما يمكن ان يتعلق بهذا البدن هو نفس جديدة ساذجة لا النفس السابقة لان ما بالقوة لا يتجدد مع ما بالفعل لتنافي الفعلية والقوة و امتناع رجوع ما بالفعل الى القوة ،

والجواب ان تعلق النفس بالبدن اى بدن يمكن تعلقها به ليس من مصاديق رجوعها بالفعل الى القوة ، بل النفس حافظه لصورها وكمالاتها الحاصلة بامداد المفارقات ، و تأخذ البدن آلة لادراك ما يناسخه و التأثير فيدفع الى عالم وقعت كما هو الشأن فى هذا العالم فان النفس تدرك الامور المادية و تفعل فيها بوساطة هذا البدن المادى . ان قلت : كيف ذلك ؟ و هو التزام بالناسخ لان الاجزاء المنتشرة اذا جمعت واكتست صور البدن استعدت لنفس جديدة ، فلو حلت فيه ايضا النفس السابقة لزم اجتماع النفسين فى بدن واحد ، و هذا مفسدة اخرى للناسخ ، و هى تعدد الواحد و وحدة المتعدد ، قلت : تخصيص النفس بالبدن من قبل الفاعل لا القابل فان الفاعل يجعل البدن على خصوصية تستدعى النفس السابقة لانفسها جديدة .

الشبهة السادسة ان تكون البدن العنصرى الذى يقبل النفس يحتاج الى اعداد من السماويات و حصول استعداد بمرور الزمان كاحتياجه الى الفاعل ، والمعتقدون بالمعاد الجسماني يقولون ان السماوات و ما فيها تنفنى يوم القيامة ، فمن اين يحصل الاعداد والاستعداد ، والجواب انها لا تنفنى بالكلية ، بل تبدل الارض والسماوات غير هذه الارض والسماوات و يحصل ذلك من الارض والسماوات المبدلة .

الشبهة السابعة ان اعادة البدن لا يتصور لها غرض حكيم و ما هو كذلك لا يصدر من الحكيم ، اما الكبرى فظاهرة ، و اما الصغرى فلان الغرض من الاعادة على ما هو المذكور فى كلام القائلين بالمعاد البدنى اىصال الالم الحسى بالعاصى واللذة الحسية بالمطيع ، والاول لا يليق بالله الغنى الذى لا يضره معصية من عصاه ولا يتصور فى حقه المنفى من الغيظ بالانتقام من الاعداء ، والثانى ليس فيه فائدة للمعباد لان اللذة الحسية دفع لالام لان الاكل دفع لالم الجوع والشرب دفع لالم العطش والنكاح دفع لدغدغة وعاء المنى و هكذا ، ولا يليق بالحكمة بان يجعل العبد بحيث يتألم بشيء ثم يدفع الالم بشيء آخر ، والجواب ان هذه الشبهة صدرت ممن لا عرفان له بشيء من المعارف فى المبدء والمعاد ولم يفرق بين ما بالذات من الاغراض و ما بالعرض منها ، فان الله تعالى خلق الخلق و جعلهم فى مسير الاستكمال وهباً لهم لذلك كل ما يحتاجون اليه على نحو

اتم من الامور التكوينية والتشريعية وجعل غاية سيرهم و نهاية سلوكهم الوصول بكرامة الله تعالى ، والبقاء ببقائه في البهجة والسرور ، والخلود في اللذة التي لا سامة معها ، والاستغراق في الرحمة التي من حيث الخيرية للعبد ليس شيء فوقها . وهذا غرض حكيم لا ينكره عاقل ، و اما كون اللذة دفعا للالام مع ان الامر ليس ذلك فقط في هذه الدار فهو قياس لتلك اللذات الصافية التي لا تكون الا بارادة مقيم الجنة التي هي شعاع ارادة الحق الاول تعالى بهذه اللذات المكدرة المنقصة المشوبة بالالام والمناعب والحرمانات في هذه الدار الخسيسة الفانية ، واما ايصال الالم الحسى فليس غرضا بالذات اصلا الله تعالى ، بل هو يقع بالعرض لان حكمته تعالى اقتضت ان يسير العبد باختباره في مسير هذا الكمال ، فاختره لنفسه بسيئات الاعمال ما لا ينقك عنها من سيئات الجزاء .

الشبهة الثامنة ان الحشر اما جميع الابدان او بعضها ، وكلاهما باطل ، اما الاول فلنزاحم الابدان في المكان ، واما الثاني فللترجيح من غير مرجح مع خلف الوعد والوعيد بالنسبة الى البعض الاخر ، والجواب ان النزاحم لا يحصل لان الارض التي هي مكان الحشر تمد الى ان تسع الجميع .

اعلم ان المصنف لم يذكر من هذه الشبهات الا الاولى والثانية بالاشارة الى جوابهما بقوله : ولا يجب اعادة فواصل المكلف ، والثالثة من قبل بقوله : ويتأول في المكلف الخ ، و ذكر فيه ما يأتي خمسا اخرى غير هذه الثمانية نذكر ان شاء الله تعالى بيان كل منها في محله عن قريب .

قول الشارح : علي ما عرفت - في المسألة الثالثة و الرابعة و الخامسة من الفصل الرابع من المقصد الثاني .

قول الشارح : التناسخية - روى في الاحتجاج والمجلسي رحمه الله عنه في رابع البحار ص ٣٢٠ و عاشرها ص ١٧٦ عن هشام بن الحكم انه سأل الزنديق ابا عبد الله عليه السلام فقال : اخبرني عن قال بناسخ الارواح من اي شيء قالوا ذلك و باى حجة قاموا على مذاهبهم ، قال عليه السلام : ان اصحاب التناسخ قد خلفوا وراءهم منهاج الدين ، وزينوا لانفسهم الضلالات ، وامرجوا انفسهم في الشهوات ، زعموا ان السماء

خاوية ، ما فيها شيء مما يوصف ، و ان مدبر هذا العالم في صورة المخلوقين بحجة من روى ان الله عز وجل خاق آدم على صورته ، وانه لاجنة ولاذر ، ولا بعث ولا نشور ، والقيامة عندهم خروج الروح من قلبه و لوجه في قالب آخر ، ان كان محسناً في القالب الاول اعيد في قالب افضل منه حسناً في اعلى درجة الدنيا ، و ان كان مسيئاً او غير عارف صار في بعض الدواب المتعبة في الدنيا او هوام مشوهة الخلقة ، وليس عليهم صوم ولا صلاة ولا شيء من العبادة اكثر من معرفة من تجب عليهم معرفته ، و كل شيء من شهوات الدنيا مباح لهم من فروج النساء و غير ذلك من نكاح الاخوات والبنات والخالات و ذوات البعولة ، و كذلك الميتة والخمر والدم . فاستقبح مقالتهم كل الفرق ، و لعنهم كل الامم ، فلما سئلوا الحجة زاغوا و حادوا ، فكذب مقالتهم النوراة ، و لعنهم القرآن ، و زعموا مع ذلك ان الهيم ينتقل من قالب الى قالب ، و ان الارواح الازلية هي التي كانت في آدم ، ثم هلم جرا تجري الى يومنا هذا في واحد بعد آخر ، فاذا كان الخالق في صورته المخلوق فيما يستدل على ان احدهما خالق صاحبه ، وقالوا ان الملائكة من ولد آدم ، كل من صار في اعلى درجة من دينهم خرج من منزلة الامتحان والتصفية ، فهو ملك . فطورا تخالهم نصارى في اشياء ، و طورا دهرية يتعاونون : ان الاشياء على غير الحقيقة ، فقد كان يجب عليهم ان لا يأكلوا شئاً من الاطعمة لان الدواب عندهم كلها من ولد آدم ، حولوا في صورهم فلا يتجاوز اكل لحوم القرابات .

قول الشارح : ابن الهيصم - هو محمد بن الهيصم من شيوخ الكرامية ، اجتهد في ترميم مقالات رئيسهم ابي عبدالله محمد بن كرام من القول بانه تعالى جسم فاوله الى القائم بالذات ، والقول بانه في جهة الفوق فاوله الى العلو ، وهكذا سائر مقالات الشيعة المذكورة في كتب المذاهب الا القول بانه محل الحوادث فالتزمه ابن الهيصم ، كذا في الملل والنحل للشهرستاني .

قول الشارح : الصوفية - سدوا بذلك لانهم كانوا يلبسون الصوف لداعي الرياضة ، و هم فرق كثيرة . قد ورد في احاديث ائمتنا صلوات الله عليهم منتهم ، و في وصية النبي صلى الله عليه وآله لابي ذر رضي الله عنه : يا اباذر يكون في آخر الزمان

قوم يلبسون الصوف في صيفهم و شتائهم يرون ان لهم الفضل بذلك على غيرهم ، اولئك يلعنهم ملائكة السماوات والارض ، وفي حديقة الشيعة عن البرزخى انه قال : قال رجل من اصحابنا للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام : قد ظهر في هذا الزمان قوم يقال لهم : الصوفية ، فما تقول فيهم ، قال عليه السلام : انهم اعداؤنا فمن مال اليهم فهو منهم و يحشر معهم و سيكون اقوام يدعون حبسًا و يميلون اليهم و يتشبهون بهم و يلقبون انفسهم بلقبهم و يؤولون اقوالهم ، الا فمن مال اليهم فليس منا و انا منه براء ، و من انكرهم و رد عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه و آله .

قول المصنف : استبعادات - اى هذه الامور الخمسة اللازمة للمعاد الجسماني التي ادعى الخصم امتناعها فيمتنع الملزوم على زعمه لادليل تام على امتناعها ، بل ذلك صرف استبعادات ، و لا يخفى ان الصحيح ان يقال : و انخرق الافلاك و عدم تناهي القوى الجسمانية لان الخصم لا يستبعد الانخراق و عدم التناهي ، الا ان يجعل الامر الاول والثاني واحدا بان يقال : وحصول الجنة فوق الافلاك والجال ان عدم انخراق الافلاك امر مستدل عليه بزعم الخصم استبعاد لا دليل على امتناعه . و يقدر في الامر الخامس هكذا : و دوام الحركات في الجنة مع تناهي القوى الجسمانية مستبعدة عنده لادليل له على امتناعه .

قول الشارح : احدها ان السمع الخ - نجعل هذا الامر و الذي بعده واحدا لانهما اشارة الى شبهة طلب المكان لان المعاد البدني الذي هو حشر الانسان وتنعمه او تعذبه بالبدن لا يتيسر بدون المكان فاين مكان الحشر ومكان الجنة ومكان العذاب ، فالجواب ان مكان الحشر سطح الارض ، و مكان العذاب اجواف الارض ، ولا يتصور امتناع في ذلك ، و ان قيل : انها لا تسع جميع الابدان قلنا : ان كان الامر كذلك فسدّها و اتساعها ممكن بالتخايل ، و اما مكان الجنة ففي جهة التوق الى ما شاء الله تعالى ، والتوق بامتناع انخراق السماوات و فنائها و تحولها عما عليه شبهة لا يسمع اليها بعد صراحة الايات الكثيرة والاحاديث المتواترة في ذلك علي ان هذه الشبهة و امثالها مما يرجع الى

فناء الممكنات منحلة بما سلف منا في مبحث قدرته تعالى من انه تعالى مختار بالذات و خاصة الاختيار تساوى العدم و الوجود في كل ما انشأه على اى تقدير فرض .

قول الشارح : الثالث ان دوام الخ- توضيحه ان الانسان اذا احترق بالنار لاسيما تلك النار الموصوفة بتملك الاوصاف الهائلة فسد مزاجه وتفرق اجزائه ، واذا كان ذلك لم يبق علاقة للنفس بالبدن حتى يتألم المأحسب ، فكيف تقولون : انه يبقى حيا و يتألم دائما ، والجواب ان تفرق الاجزاء كما امكن بعد التيامها امكن التيامها بعد تفرقها ، وكما امكن ذلك بفصل من الزمان امكن بلا فصل منه و بفصل قصير في الغاية بحيث لا يحس كما قال تعالى : كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ، فاذا تكرر التفرق والالتيام هكذا احس الالم دائما من دون ان يكون حيا لان الالتيام لا يبقى و لاميتا لان التفرق لا يبقى كما قال تعالى : لا يموت فيها ولا يحيى .

قول الشارح : الرابع ان تولد الخ- بيانه ان النفس لا يتعاق بالبدن الا اذا استعد باستعداد خاص و هذا الاستعداد لا يحصل الا في منى الرجل اذا وقع في رحم المرأة و مضى عليه زمان ، و اين المنى و اين الرحم عند البعث والحشر ، والجواب اولا بالنقض كما ذكر الشارح ، و ثانيا ان هذا الحصر لا دليل عليه ، بل الواجب حصول هذا الاستعداد لاجزاء جسمانية سواء كانت في الرحم او في وعاء آخر .

قول الشارح : الخامس ان القوى الخ- على ما مر بيان ذلك في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، والجواب ان القوة الجسمانية فعلا او انفعالا اذا كان بسبب المجرد آثارها كحركات الافلاك على ما عليه الفلاسفة يمكن ان تكون غير متناهية ، والنفس مجردة لاسيما في الجنة

المسألة الخامسة

(في الثواب والعقاب)

قول المصنف : ويستحق الثواب والمدح الخ - أى يستحق المكلف الثواب والمدح بالطاعة ، والطاعة تتحقق بأحد الأمور الأربعة : فعل الواجب ، وفعل المندوب ، وفعل ضد القبيح الذى هو كفى النفس عن القبيح ، والاخلال بالقبيح الذى هو ترك القبيح من دون النفات اليه : والجامع بين الاخيرين هو مطلق الترك ، و تحقق الطاعة به أحد المذهبين ، والمذهب الاخر ان الطاعة فى ترك القبيح لا تتحقق الا بكفى النفس ، والتارك من دون الكف لا يستحق الثواب والمدح. بل يظهر من بعض العبارات ان ذلك لا يسمى تركا ، وهذا قول ابي على الجبائى و اتباعه ، و يأتى فى كلام الشارح ابطال مذهبه .

ثم ان المراد بالقبيح هنا اعم من الحرام فيشمل المكروه ، و ان اريد به الحرام فقط فى اول الفصل الثالث من المقصد الثالث و فيما يأتى من قوله : وكذا يستحق العقاب الخ ، و اما المباح فلا تتحقق الطاعة بفعله ولا بتركه الا ان يأتى به قاصدا لكونه مقدمة لواجب او مندوب او ترك قبيح اذ لا فرق فى استتباع الثواب بين ان يكون الواجب او المندوب او ترك القبيح نفسيا او غيريا كما لا فرق فى ذلك بين التبعدى والتوصلى ، و ذلك لان الاستناد اليه تعالى يستتبع ثوابه سواء كان الحاكم بالشرع او العقل ، ولقوله تعالى : ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب الاية .

قول المصنف : بشرط فعل الخ - ان الطاعة لا تتحقق بصرف اتيان الواجب او المندوب او ترك القبيح ، بل يشترط بعد ذلك بان يأتى او يترك بداع الهى ، ولذلك ورد فى الحديث : انه لا عمل الا بالنية ولانية الا بالسنة ، فالعمل المحفوظ عند الله تعالى المجزى به فاعله يوم القيامة هو الذى يوافق السنة بان يكون واجبا او مندوبا او ترك

قبيح في الشرع مقارنا للنية الالهية ، فلذلك لاثواب للكافر على عمله عند الله عز وجل كائنا ما كان و ان كان الله تعالى يتفضل عليه فضلا ما في الدنيا او الاخرة ان اتى بعمل صالح في نفسه .

ثم ان الداعي الالهى هو ما يجعل العمل منتسبا الى ارادته تعالى ، وهو على وجوه: ان يأتى الفعل لوجوبه او نديه شرعا ويترك لقبحه شرعا بحيث اذا سئل لم فعلت او تركت اجاب لانه واجب او مندوب او قبيح في الشرع ، او ان يأتى لوجه الوجوب او النذب ويترك لوجه القبح ، والمراد بالوجه هو ملاك الحكم من المصلحة او المفسدة الواقعية التى يعلمها الشارع و يجعل الحكم عليها ملزمة كانت او غير ملزمة ، وجميع الملاكات يرجع الى ملاك واحد و هو القربة من الله تعالى ، بحيث اذا سئل لم فعلت او تركت اجاب لان اتقرب الى ربي عز وجل ، او ان يأتى او يترك بداعي الامتثال و هذا قريب من الوجه الاول ، او ان يأتى او يترك للتخلص عن غضبه او الفوز برحمته بحيث اذا سئل اجاب بذلك ، او ان يأتى او يترك بداعي الطاعة خالصا بحيث اذا سئل اجاب بان ربي عز وجل وجدته اهلا للعبادة والطاعة فعبدته واطعته ، و فى الحديث ان العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عز وجل خوفا فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلبا للثواب فتلك عبادة الاجراء ، وقوم عبدوا الله عز وجل حباله فتلك عبادة الاحرار ، و هى افضل العبادة .

قول المصنف : والمندوب كذلك - اى و بشرط فعل المندوب لندبه او لوجه نديه .

قول المصنف : والضد لانه ترك القبيح - اى و بشرط فعل ضد القبيح الذى هو كفى النفس عن القبيح ويكون كفته هذا لاجل انه ترك للقبيح فى الشرع ، والحاصل انه يكفى النفس عن الجرام او المكروه لحرمة او كراهته فى الشرع ، ولا بأس بان يقال : او لوجه حرمة او كراهته كما قلنا .

قول المصنف : والاخلال به - اى و بشرط فعل الاخلال بالقبيح الذى هو تركه من دون التفات و ميل من النفس اليه حتى يكفها عنه لاجل انه اخلال به وترك

له اى لاجل ان المتروك حرام او مكروه فى الشرع .

ان قلت : كيف يتصور من غير الملتفت هذا التعليل ، قلت : هذا التعليل كامن فى نفسه و ان لم يكن ملتفتا اليدولا الى المعلل لانه اذا التفت و سئل : لم انت تركت الحرام الفلانى و غفلت عنه اجاب لانه حرام عند الله عزوجل .

قول المصنف : و ظاهر ان المشقة الخ - اختلف الناس بعد اتفاقهم فى ارادته تعالى للطاعة من العباد واثابة المطيع يوم القيامة فى لمة التكليف والطاعة . فلاشاعة استراحوا الى انكار اللمة رأسا ونفى الاغراض فى افعاله تعالى ونفى وجوب شىء عليه تعالى لتحصل غرضه .

و اما الحكماء فنعيم الآخرة وعذابها عندهم معلول بالذات للملكات الفاضلة والرديئة ، راجع النمط الثامن فى الاشارات .

و اما العدلية فالأكثر على ان لميته استحقاق العبد للثواب والمدح فى الدار الآخرة ، فان اداء الطاعات علة لاستحقاق العبد لذلك علية جعلية بمعنى ان الله تعالى بمقتضى حكمته وعدله ووعدده يشيب العبد المتقاد الذى اتى بما كلفه ، لاعلية ذاتية كما يقول الحكماء ، وهذا مذهب المصنف .

و بعضهم كابى القاسم الكعبى البخى من المعتزلة والشيخ المفيد رحمه الله تعالى الى ان الطاعة من العباد اوجبها ما سلف من انعامه تعالى عليهم ، و اداء الطاعات معاول لانعامه و علة لاداء شكره تعالى على نعمائه ، اى ان العقل و كذا الشرع يوجب على الانسان ان يطيعه تعالى لاداء شكره على نعمه .

قال الشيخ المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : و اقول ان نعيم اهل الجنة على ضربين فضرب منه تفضل محض لا يتضمن شيئا من الثواب ، والضرب الآخر تفضل من جهة و ثواب من اخرى ، و ليس فى نعيم اهل الجنة ثواب و ليس بتفضل على شىء من الوجوه ، فاما التفضل منه المحض فهو ما يتنعم به الاطفال والبله والبهائم اذ ليس لهمؤلاء اعمال كلفوها فوجب من الحكمة اثابتهم عليها ، و اما الضرب الآخر فهو تنعيم المكلفين ، و انما كان تفضلا عليهم لانهم لو منعوها ما كانوا مظلومين ادما سلف الله تعالى

عندهم من نعمه و فضله و احسانه يوجب عليهم اداء شكره و طاعته و ترك معصيته ،
فلولم يشبههم بعد العمل ولا ينعمهم لما كان لهم ظالما فلذلك كان ثوابه لهم تفضلا ، و اما
كونه ثوابا فلان اعمالهم اوجبت فى جود الله تعالى و كرمه تنعيمهم و اعقبتهم الثواب و
اثمرته لهم فصار ثوابا من هذه الجهة و ان كان تفضلا من جهة ما ذكرناه ، وهذا مذهب
كثير من اهل العدل من المعتزلة و الشيعة ، و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و الجهمية
و من اتبعهم من المجبرة ، انتهى ، و المصنف رد هذا المذهب بقوله فيما يأتى : و
ايجاب المشقة الخ .

اقول : الثواب و التفضل متقابلان لا يجتمعان فى شىء واحد لان التفضل عطاء
بلا استحقاق و الثواب عطاء بالاستحقاق ، نعم الاستحقاق ليس بالحق الاصالى بل بالحق
الذى جعله الله تعالى لعباده حسب وعده على ما يشهد به الايات و الاخبار ، فنعيم الجنة
ثواب بهذا الاستحقاق ، ولكنه مع ذلك لا يقابله اعمالنا بل لا بد من فضله علينا لان
اعمالنا متناهية لا تقابل النعيم الالامتناهى ، فالحق ان نعم الجنة تستدام علينا بفضلها
ان كل نعمة ثواب من جهة و تفضل من جهة اخرى .

قول الشارح : مع القصد الى الرفع منه - اى مع القصد من المادح الى رفع
الممدوح و الانباء عن ترفع مقامه لان المدح ككثير من الافعال ذو اضافة لا يتحقق
عنوانه الا بقصد اضافته .

قول الشارح : على مذهب من الخ - هذا المذهب ان الترك و الفعل ضدان ،
ولا يكونان ضدین الا ان يكون الترك كفى النفس لا الاعم منه ، و على هذا المذهب
ففعل ضد القبيح الذى هو كفى النفس هو الترك و الترك هو فعل ضد القبيح ، فبينهما التساوى
فلا يكون عدم الفعل بدون الكف تركا ، و المذهب الاخر ان الترك اعم من فعل ضد
القبيح لانه شامل له و للاخلال الذى هو عدم الفعل من دون الكف .

قول الشارح : ومنع ابو على و جماعة الخ - توضيح ما تمسكوا به لانه مذهبهم
ان المطلوب بالنهى هو الكف فاذا اتى به العبد فقد اتى بالمطلوب و اتيان مطلوب الشارع
هو الطاعة دون غيره ، و اما ان المطلوب بالنهى هو الكف فلان المكلف فى اى حال

كان فاما آخذ في فعل او كاف عن فعل و يمتنع عليه الخروج عنهما فهو لا يقدر على غيرهما ، و غير المقدور لا يطلبه الشارع من العبد على قواعد العدلية ، والجواب ان مطلوب الشارع عدم وقوع القبيح سواء امسك العبد نفسه عنه او لم يلتفت اليه اصلا ، و اما قولهم : يمتنع عليه الخروج عنهما فباطل لان القدرة كون الفاعل بحيث اذا شاء فعل و اذا لم يشأ لم يفعل ، و عدم المشية يتحقق مع الالتفات و بدونه .

ثم انهم تجاوزوا عن ذلك الى الالتزام بان الاخلال بفعل الواجب ايضا لا يتحقق به المعصية لعدم القدرة على الاخلال لعين ما ذكره من الدليل بعد اعتراض الخصم عليهم بان دليلكم يقتضي عدم تحقق المعصية في الاخلال بالواجب ، والشارح اورد عليهم بان هذا الالتزام ظاهر فساد له لان العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب اى التارك له من دون التفات اليه كما يستحسنون الذم على فعل القبيح ، و ذلك دليل على انه قادر على الترك و ان لم يكن ملتفتا الى المتروك ولم يتصوروا منه كفا ، فاذا ثبت هذا في الاخلال بالواجب ثبت ان الاخلال بالقبيح كذلك .

وقد يجاب عن دليلهم بان قولكم : ان المكلف اما آخذ في فعل او كاف عن فعل ليس بصحيح لانه في حال سلامة قواه و انتباه حواسه دائما آخذ في فعل ما ولازمه الغفلة عما سوى ذلك الفعل لان الانسان يشغله كل شأن عن غيره ولم يجعل الله لرجل من قلبين في جوفه ، و في حال النوم او عدم سلامة قواه ليس له التفات الى فعل اصلا ، و هذا هو الحق .

قول الشارح : والدليل على استحقاق الخ - قدمر - بعض الكلام في ذلك
في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، و قد استدلو ايضا عليه بآيات الجزاء والوعد والاخبار ، و قول المصنف فيما يأتي : ولدلالة السمع ناظر الى المقامين ، اى استحقاق الثواب و استحقاق العقاب .

قول المصنف : لاشتماله على اللطف - اى لاشتمال كون فعل القبيح والاخلال بالواجب سببا لاستحقاق العقاب والذم على اللطف ، و نفس مضمون هذه القضية لا تشمل على اللطف ، بل اذا وقعت في ذهن المكلف وعرفها ، فان المكلف اذا عرف

ان المعصية سبب لاستحقاق العقاب والذم يحصل في نفسه خوف يمتنع بسببه عن ارتكاب المعصية فيبعد عنها و يحصل غرض الباري تعالى ، فلذلك قال الشارح في تقريره : فلان المكلف اذا عرف ان مع المعصية الخ .

قول الشارح : لاشتماله على سبب الخ - اى لاشتمال كل من فعل القبيح و الاخلال بالواجب على سببته لاستحقاق العقاب، و كونه سببا لذلك لوجهين، فالاشتمال في كلام الشارح هو اشتمال المعصية على سببته لذلك من باب اشتمال الموضوع على المحمول ، وفي كلام المصنف هو اشتمال هذه القضية باعتبار كونها معلومة للمكلف على اللطف من باب اشتمال القضية على لازمها .

قول الشارح : و تقريره ان العقاب لطف - في هذا الكلام ايجاز في الغاية لكن المراد يعلم من بيان الصغرى ، و تقديره ان اعلام المكلف و عرفانه بان المعصية سبب لاستحقاق العقاب لطف لان من المعلوم يقينا ان نفس العقاب ليس لطفا .

قول الشارح : و اما الكبرى فقد تقدمت - في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

قول الشارح : و قد تقدم بيان ذلك - آنفا بقوله : و منع ابو علي و جماعة الخ ، و قد مر ايضا توضيحه .

اعلم ان ترك الواجب بمعنى كف النفس عنه غير معقول لان الانسان اذا اشتاق نفسه الى فعل الواجب يفعله لموافقة هواه لهوى مولاه بخلاف فعل القبيح فانه يرجح هوى مولاه و يكف نفسه عن الارتكاب و ان كان يهواه ، فلا يتصور في ترك الواجب الا الاخلال به ، فقول ابي علي و الجماعة قول غير معقول ، و لكنك عرفت انهم التزموا بذلك لعدم التفكيك بين هذا المقام و مقام الاخلال بالقبيح من جهة اقتضاء دليلهم ، ولكن عرفت انه مدخول .

قول المصنف : ولقضاء العقل به مع الجهل - اشارة الى قياس من الشكل

الثاني ، هو ان العقل جاهل بالتكاليف الشرعية و ليس بجاهل بالشكر فليس التكليف شكرا .

و اعترض عليه بان العقل يقضى باصل وجوب الشكر ، و اما تعيين مصاديقه فعلى عهدة الشارع ، و التكاليف انما هي لذلك ، فالعقل جاهل بالتكاليف و جاهل بموارد الشكر التي هي عين التكاليف .

اقول : لا منافاة بين ان يكون اداء التكاليف شكرا لنعمه تعالى و سببا للثواب .

قول المصنف : ويشترط في استحقاق الخ - قديم الكلام في هذا الاشتراط في مسألة حسن التكليف من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، فان التكليف الشرعي كما انه ليس قوامه بان يكون الفعل المكلف به ، اقا كذلك استحقاق الثواب لا يشترط بالمشقة .

قول الشارح : اذا المقتضى لاستحقاق الخ - المقتضى له هو كون العبد في مقام الانقياد بما يأتي و يترك ، والمقتضى لاستحقاق العقاب هو كونه في مقام التمرد بما يأتي و يترك سواء كان ذلك شاقا عليه ام لا ، و سواء صادف الواقع ام لا ، وذلك لان الانقياد هو مناط صيرورة العبد مطيعا والتمرد هو مناط صيرورة العبد عاصيا ، والعبد المطيع مستحق للثواب والعاصي مستحق للعقاب ، ولو كان المقتضى لاستحقاق الثواب مشروطا بالمشقة لم يكن للاخلال بالقبح ثواب ، ولكان الارتياح في الحلال مقتضيا لاستحقاق العقاب ، و لكان الاشق مطلقا اكثر ثوابا ، و لم يكن لاصل الايمان ثواب مع ان ثواب الاعمال مشروط به ، و التوالي كلها باطلة ، و اللزوم فيها ظاهر .

قول الشارح : و قد وجدت منفكة الخ - اي وقد وجدت و تحققت الطاعة منفكة عن الندم لان الندم في حال الفعل ممتنع ، فحينئذ يتحقق استحقاق الثواب لتحقق مقتضيه الذي هو الطاعة بالامانع .

قول الشارح : نعم نفى الندم شرط الخ - لان بقاء الاستحقاق مشروط بموافاة الايمان الى آخر العمر ، والندم على الطاعة يكشف عن شك في الدين كما

ان الندم على المفصية يكشف عن اليقين فيه ، و سيأتي انشاء الله تعالى زيادة توضيح لهذا البحث في مبحث الموافاة .

قول الشارح : وكذا لا يشترط في الثواب الخ - لان الطاعة تقتضي الثواب الاخرى حسب وعده تعالى ، والتنع الدنيوى المترتب على الطاعة فى بعض الاحيان كصحة البدن المترتبة على الصوم و تفرج الهم المترتب على سفر الحج مثلا لا يمنع ما اقتضاه الطاعة ولا يوجب حسن خلف وعده تعالى ، فلا ينافى النفع الدنيوى المترتب على الفعل او الترك ما وعده الله تعالى به عباده فى الآخرة اذا امثله خالصا لله تعالى ، و انما المنافاة بينهما اذا اتى به لاجل النفع لله تعالى وحده .

ثم يبقى الكلام فى الادعية والصلوات و قراءة الايات والصيامات المندوبة وغيرها التى بين الشارع ترتب منافع دنيوية عليها كرفع المرض و سعة الرزق و انكشاف الهم و هلاك العدو و اداء الدين و غيرها ، فهل للعامل بها ثواب فى الآخرة مطلقا ام لمطلقا ام اذا لم يترتب ذلك النفع ام اذا قصد القربة مع ذلك ان امكن ، فالوجه هو الاخير .

ثم ان الامر فى العقاب على عكس ذلك ، فان الله تعالى اذا عذب عبده فى الدنيا على عمل فهو اكرم من ان يعذبه مرتين كما هو مضمون بعض الاخبار .

المسألة السادسة

(فى صفات الثواب والعقاب)

قول الشارح : ان الثواب نفع عظيم الخ - على هذا التعريف يكون التعظيم والاهانة من مقومات الثواب والعقاب ؛ فليسا خارجين عنهما حتى يحتاج الى اشتراط الاقتران ؛ لكن امثال هذه الحدود ليست ذاتية ؛ و اما الاشاعة حيث لا يوجبون على الله تعالى شيئا فلم يشترطوا هذا الامر .

قول المصنف : و يجب دوامهما - أى بحسب الاستحقاق فلا ينافى عدمه فى الآخرة بعفوه و مغفرته و شفاعته أوليائه لمرتكب الكبيرة أو ابتلائه ببلايا فى الدنيا - أو ببعض العذاب فى البرزخ، و كذا انقطاع عذاب بعض من دخل النار بالعفو والشفاعة بعد ثلاث مائة ألف سنة كما فى بعض الأخبار أو بعد احقاب كما فى الآية أو اقل أو أكثر على ما هو مذهب الإمامية والمستفاد من أخبار كثيرة لأن المؤمن المرتكب للكبيرة يستحق بإيمانه الجنة على ما يأتى فى المسألة الثامنة .

قول المصنف : لاشتماله على اللطف - الكلام فى الاشتمال هنا كالكلام فى ذيل قوله : لاشتماله على اللطف فى المسألة السابقة .

قول الشارح : ذهب المعتزلة الى ان الثواب الخ - الاقوال فى ذلك خمسة: الاول انهما دائمان ، وهذا قول جمهور اهل الاسلام ، الثانى ان الجنة والنار تفنيان و تبيدان و يفنى من فيهما حتى لا يبقى الا الله وحده كما كان وحده لاشيء معه ، وهذا قول جهم بن صفوان ، الثالث ان حركات اهل الجنة والنار تنقطع و يسكنون سكونا دائما ، وهذا قول ابي الهذيل العلاف والنظام المعتزلين ، لكنه لا يحصل له الا قول جهم ، الرابع ان اهل النار يتنعمون فيها كما ان اهل الجنة يتنعمون فى الجنة ، وهذا قول البطيخية ، الخامس ان مآل اهل جهنم كلهم الى النعيم ، وهذا قول الصوفية .

قول الشارح : و ذهب المرجئة - الارجاء بمعنى التأخير، و فعله يهمل ولا يهمز، والتأخير اما عن وقت أو مكان أو تأخير شيء عن شيء بمعنى عزله عنه والقول بانه ليس منه ، و يقال المرجئة لهذه الفرقة من المسلمين بالاعتبار الثالث فانهم يقولون: ان العمل ليس من الايمان ، و ان العبد لا يعذب على ترك الطاعة و فعل المعصية اذا كان الايمان خالصا ، و الايمان عندهم هو المعرفة بالله و المحبة وترك الاستكبار .

و فى الحديث : ان المرجيء يقول : من لم يصل و لم يصم و لم يفصل من جنابة و هدم الكعبة و نكح امه فهو على ايمان جبرئيل و ميكائيل ، وما فى الاحاديث

الكثيرة عن ائمتنا عليهم السلام من ان العمل من الايمان ناظر الى نفى ما عليه المرجئة لعنهم الله .

قال الشهرستاني : المرجئة اربعة اصناف : مرجئة الخوارج ، و مرجئة القدرية ، و مرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة ، و صالح بن عمر و الصالحى و محد بن شبيب و ابو شمرو غيلان الدمشقى و الخالدى جمعوا بين الارجاع و التفويض ، انتهى ، و هذه الفرقة و الوعيدية على طرفى الافراط و التفريط فانهم يقولون بتكفير صاحب الكبيرة و تخليده فى النار .

قول الشارح : فى حكم الدائمتين - معنى الدوام الحكيم ما رواه العلامة المجلسى رحمه الله فى البحار باب ذبح الموت من كتاب المعاد عن محاسن البرقى و علل الشرائع بالاسناد عن ابي هاشم ، قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخلود فى الجنة و النار ، فقال : انما خلد اهل النار فى النار لان نياتهم كانت فى الدنيا لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا ، و انما خلد اهل الجنة فى الجنة لان نياتهم كانت فى الدنيا لو بقوا ان يطيعوا الله ابدا ما بقوا ، فالنيات تخلد هؤلاء و هؤلاء ، ثم تلا قوله تعالى : قل كل يعمل على شاكلته ، قال : على نيته .

ان قلت : ان من الجائز ان لو بقى الكافر آمن او بقى المؤمن كفر ، فللكافر ان يحتج يوم القيامة و يقول : يارب ان كنت ابقينى فى الدنيا الى حين لكنت آمنت بك ، قلت : ذلك الى علمه تعالى فانه ان علم ذلك من عبد لم يخترمه قبله ، قال تعالى : ولوردوا لعدوا لما نهوا عنه .

قال المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : القول فى علم الله تعالى ان الهدى يؤمن ان ابقاه بعد كفره او يتوب ان ابقاه عن فسقه ايجوز ان يخترمه دون ذلك ام لا ، اقول : ان ذلك غير جائز فيمن لم ينقض توبته ويرجع فى كفره بعد تركه ، و جائز بعد الامهال فيمن انظر فعاد الى العصيان لانه لو وجب ذلك دائما ابدا لخرج عن الحكمة الى العبث ولم يكن للتكليف اجر ، و هذا مذهب ابي القاسم الكعبى و جماعة كثيرة من

اصحاب الاصلح و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و مانعوا اللطف منهم و سائر
المجبرة ، انتهى .

قول الشارح : لان دوام احد المعلولين الخ - المراد بالمعلولين المدح
و الثواب المعلولين للطاعة ، و الذم و العقاب المعلولين للمعصية ، و الحاصل ان
دوام المدح يدل على دوام علته و دوام قرينه الذى هو المعلول الاخر ، لكن العلة دائمة
حكما لاحقيقة .

قول الشارح : هذا ما فهمناه الخ - الادلة الثلاثة لا تخلو عن مناقشات ،
فالمعتمد فى هذا البحث السمع من الايات و الاخبار ، فانه يدل على دوام الثواب و
النعيم لكل من يدخل الجنة و دوام العقاب لبعض من يدخل النار و خروج بعض آخر
بعد التعذيب حينما على الاختلاف

قول المصنف : على تقدير حصوله فيهما - اى حصول الخلوص عن الشائبة
فى العوض والتفضل .

قول المصنف : و هو ادخل الخ - اى والخلوص فى العقاب عن الشائبة اشد
تأثيرا من حيث الزجر عن المعاصى و ازيد لطفا ، والمراد بذلك ان الاعلام بخلوص
العقاب لطف زائد على اصل الاعلام بالعقاب كما مر نظيره ذيل قوله فى المسألة السابقة
و لاشتماله الخ ، ثم ان هذا الدليل على خلوص الثواب والعقاب لا يخلو عن مناقشة ،
فالمعتمد هنا ايضا الادلة السمعية .

قول الشارح : ولعدم اجتهاده فى العبادة - اى لعدم ذلك فى الدنيا حتى
يحصل له تلك الدرجة العظمى فى الآخرة و ان تلك الدار ليست محل الاجتهاد
فى العبادة .

قول الشارح : فانه يجب عليهم الشكر الخ - لان وجوب الشكر عقلى لا
يختص " بدار دون دار ، وقد ورد فى الايات ان اهل الجنة يحمدون ربهم .

قول الشارح : و الاخلال بالقبائح - اى و يجب عليهم الاخلال بالقبائح .

قول الشارح : ان شهوة كل مكلف الخ - اى لشدة فرحه و ابتهاجه بما فيه

لا يخطر بباله ما هو أعلى منه .

في تفسير القمي بالاسناد عن ابي بصير و رواه المجلسي في ثامن البحار المطبوع حديثاً ص ١٢٠ ، قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام جعلت فداك يا بن رسول الله شوقني ، فقال : يا ابا محمد ان الجنة توجد ريحها من مسيرة الف عام ، و ان ادنى اهل الجنة منزلاً لو نزل به الثقلان الجن والانس لوسعهم طعاماً و شراباً ولا ينقص مما عنده شيء و ان ايسر اهل الجنة منزلة من يدخل الجنة فيرفع له ثلاث حدائق ، فاذا دخل ادناهن رأى فيها من الازواج والخدم والانهار والثمار ما شاء الله ، فاذا شكر الله وحمده قيل له : ارفع رأسك الى الحديقة الثانية ، ففيها ما ليس في الاولى ، فيقول : يا رب اعطني هذه ، فيقول : لعل ان اعطيتكها سألتني غيرها ، فيقول : رب هذه هذه ، فاذا هو دخلها و عظمت مسرته شكر الله و حمده ، قال : فيقال : افتحوا له باب الجنة ، و يقال له : ارفع رأسك ، فاذا قد فتح له باب من الخلد ويرى اضعاف ما كان فيما قبل ، فيقول عند تضاعف مسراته : رب لك الحمد الذي لا يحصى اذ مننت علي بالجنان و انجيتني من النيران ، قال ابو بصير : فبكيت و قلت له : جعلت فداك زدني ، قال : يا ابا محمد ان في الجنة نهراً في حافتيها جوار نابات ، اذا مر المؤمن بجارية اعجبته قلعبها و انبت الله مكانها اخرى ، قلت : جعلت فداك زدني ، قال : المؤمن يزوج ثمان مائة عذراء و اربعة آلاف ثيب و زوجتين من الحور العين ، قلت : جعلت فداك ثمان مائة عذراء؟! قال : نعم ما يفرش منهن شيئاً الا وجدها كذلك ، قلت : جعلت فداك من اى شيء خلقن الحور العين ، قال : من تربة الجنة النورانية ، و يرى من خلف ساقبها من وراء سبعين حلة ، قلت : جعلت فداك الهن كلام يتكلمن به في الجنة ، قال : نعم ، كلام يتكلمن به لم يسمع الخلائق بمثله ، قات : ما هو ، قال : يقلن : نحن الخالدات فلا نموت ، و نحن الناعمات فلا نبأس ، و نحن المقيمات فلا نظعن ، و نحن الراضيات فلا نسخط ، طوبى لمن خلق لنا و طوبى لمن خلقنا له ، نحن اللواتي لو ان قرن احدانا علق في جوار السماء لا غشى نوره الابصار .

قول الشارح : يبلغ سرورهم بالشكر الخ = بل بشكره يشعمون وبحمده

يلتذون اكثر مما يلتذون بنعم الجنات .

قول الشارح : فانه لامشقة عليهم الخ - قد ذكرنا ان الاخلال بالقيح لامشقة فيه حتى في الدنيا ، و اما كف النفس عن القبيح ففيه مشقة في الدنيا على بعض النفوس ؛ ولكن في الجنة لا معنى لفعل القبيح اصلا لعدم اقتضاء ذلك في نفوسهم لتطهرها عن الخبائث و لعدم حرمانهم عما تشتهيهم آناً ما ؛ بل كلما تشتهيهم نفس فهو حاضر عنده في الفور بالابداع ؛ فهو غني بالثواب و النعمة هكذا عن القبيح ؛ و لا حالة انتظار له في شيء حتى يحتمل طريقا للوصول اليه فيختار طريق خطاء او صواب .

قول الشارح : و ليس ذلك تكليفا الخ - اشارة الى الايراد الذي اجيب عنه ؛ و هو ان اهل النار يفعلون ما اراد الله تعالى منهم و يتركون القبائح ؛ فيجب ان يشيهم على ذلك ؛ فاما يشيهم فهو يخالف خلوص العقاب و اما لا يشيهم فهو يخالف عدله ؛ والجواب ان ذلك منهم ليس على سبيل الاختيار بل يلجأون اليه ؛ والجزاء انما هو على الفعل الاختياري و قد مر بعض التوضيح لذلك في مسألة حسن التكليف .

قول المصنف : و يجوز توقف الثواب الخ - هذا رد على ما ذهب اليه المرجئة من ان الثواب في الآخرة لا يجوز ان يتوقف الاعلى معرفة الله تعالى والخضوع له و محبته ؛ و استدلوا على ذلك بان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يكتفى في اول البعثة بذلك ؛ و كان يقول : قوا لاله الا الله تفلحوا ؛ و كان يقول من مات على ذلك دخل الجنة ؛ والجواب انه لو لم يجز توقفه على شرط لكان العارف بالله تعالى و ان لم يصدق النبي صلى الله عليه و آله مثابا في الآخرة من اهل الجنة ؛ والتالي باطل باجماع المسلمين ؛ وان اكتفاء رسول الله صلى الله عليه و آله بذلك كان مختصا باول البعثة باجماع المسلمين ايضا مع انه صلى الله عليه و آله لم يكن يكتفى به من دون تصديق رسالته .

ثم ان بعضهم حين الزم بهذه الامور زاد على معرفة الله عز وجل معرفة الرسول صلى الله عليه و آله و الاقرار بما جاء به من عند الله تعالى بالجملة دون التفصيل ؛

و قد مرّ الكلام في مذهبهم عن قريب .

قول الشارح : اختلف المعتزلة على اربعة الخ- اعلم انه لاشبهة ولا خلاف في ان الثواب والعقاب يقعان في الآخرة ، قال امير المؤمنين عليه السلام : اليوم عمل بلا حساب و غداً حساب بلا عمل ، والثواب والعقاب بعد الحساب ، و ما يصل الى المؤمن والكافر من البلايا والعطيات في الدنيا ترتباً على بعض الاعمال او ابتداءً ليس بثواب الايمان والمصالحات و عقاب الكفر والسيئات ، و ان امكن ان يكون عقاباً للمؤمن على سيئاته او بعضها و عطاء للكافر على خيرا و خيرات صدرت منه ، و قد ورد في اخبار ان الله يتلى عبده المؤمن في الدنيا حتى يخلص له الثواب في الآخرة و يعطى الكافر في الدنيا عطايا حتى يخلص له العذاب في الآخرة ، ولاشبهة ان مقتضى العقاب والثواب انما هو في هذه الدار ، و لا شبهة انه ليس علة تامة و الالم ينفكا عنه ، بل مقتضى للاستحقاق .

ثم اختلفوا في ان الاستحقاق متى يحصل ؟ و هل له شرط او مانع ام لا ؟ بعد الاتفاق على ان مقتضيه الطاعة والمعصية :

فالشاعرة بمعزل عن هذا البحث ، فانهم لا يوجبون شيئاً ولا يقولون بالاستحقاق ولا بوجوب شيء من الثواب والعقاب عليه تعالى ، بل يقولون : له اثابة العاصي وعقاب المطيع كما صرح به الشارح القديم في شرحه .

و طائفة من المعتزلة قالوا : ان الاستحقاق يحصل حال الموت ، و آخرون منهم قالوا : يحصل في الآخرة ، والعبد قبل ذلك لا يستحق ثواباً ولا عقاباً ، و على هذين المذهبين فان مات العبد على الايمان والطاعة فلا معنى لاشتراط استحقاق الثواب بشيء ولا يتصور له مانع اذ خرج من دار الاختيار ، و ان مات على الكفر فكذلك ، وان مات على العصيان بلا توبة منه فمن الممكن ان يمنع من استحقاق عقابه مانع من عفو الله تعالى بالشفاعة او بدونها ، و لكن هذا ليس من مذهب المعتزلة ، و يأتي ذكره في مسألة العفو والشفاعة .

و طائفة اخرى من المعتزلة كابى علي و ابى هاشم الجبائين قالوا : ان الاستحقاق

يحصل في وقت وجود الطاعة و المعصية لانهما علتان تامتان لذلك من دون شرط و مانع ، و لكن استحقاق الثواب و استحقاق العقاب ضدان ، ايهما حصل متأخرا ينتفى به المتقدم او مطلقا على ما يأتى تفصيله في المسألة السابعة انشاء الله عز وجل ، وهذا هو القول بالاحباط والتكفير

و جمهور الامامية وبعض من اصحاب الاعتزال قالوا : ان الاستحقاق يحصل في حال الطاعة والمعصية ، ولكن بقاءه في الظاهر مشروط بالموافاة ، و اما في الواقع فهو الى علم الله تعالى ، فان كان في علمه تعالى انه يوافق الى حال الموت حصل الاستحقاق بالطاعة او المعصية و ان كان في علمه تعالى انه لا يوافق لم يحصل من اول الامر ، و معنى الموافاة هو ان لا يأتى المكلف بشيء اختيارا قبل الموت يرتفع به الاستحقاق كالتوبة عن الكفر و المعصية التي ترفع استحقاق العقاب و الارتداد الذي يرفع استحقاق الثواب .

قول الشارح : الى حال الموت او الاخرة - التريد لا يأتى في موافاة الطاعة اذ بالموت تظهر الموافاة ، و ان لم يواف يظهر ذلك قبل الموت ، و يصح في موافاة المعصية اذ يمكن زوال الاستحقاق في البرزخ او القيامة بعفو الله تعالى .

قول الشارح : قبل الموافاة - هكذا في كثير من النسخ ، و الصحيح قبل الوفاة .

قول الشارح : و بهما استدل المصنف - كذا في كثير من النسخ ، والصحيح بهما و استدل المصنف ، والجار متعلق بلم يستحق .

قول الشارح : و تقريره ان نقول الخ - اعلم ان حبط العمل في آيات القرآن علق على الشرك او الكفر او النفاق او الارتداد ، وفي آية واحدة في سورة الحجرات علق على رفع الصوت فوق صوت النبي صلوات الله عليه وآله و الجهر له بالقول ، وذلك يرجع الى اذائه و اهانتة ، فهو يكشف عن النفاق .

و من المفسرين من قال : ان معنى الحبط كون العمل واقعا على خلاف الوجه الذي يستحق عليه الثواب ، ومنهم من قال : معناه بطلان العمل الذي يستحق عليه الثواب ،

والآيات اذا تدبرتها بتأييد آيات اخرى و احاديث عرفت انها بصدد بيان ان العمل الذى صدر من العبد بلاشده بجبل الايمان ولا ارتباط بمبدء الحق فى الواقع و ان كان صورته كصورة عمل اهل الايمان فانما يقع بلا تأثير فى سعادة فاعله ، و هذا ينطبق على المعنى الاول .

قول الشارح : كون العمل باطلا من اصله - بناءً على حصول الاستحقاق عند الموت او فى الآخرة لان العمل ما لم يستحق عليه الثواب باطل سواء ارتد قبل الموت ام لا ، ثم بالموت مع عدم الارتداد يخرج من البطلان و يتصف بالصحة والقبول واستحقاق الثواب عليه ، و هذا باطل لان بطلان العمل و حبطه معلق على الشرك والارتداد فكيف يكون باطلا مطلقا ، ولان الكلام شرط و جزاء اى الشرك والحبط و هما انما يقعان فى مستقبل العمل فكيف يكون العمل باطلا قبلهما ، فالاستحقاق حاصل حين العمل ولو فى الظاهر .

قول الشارح : او ان الثواب يسقط بعد ثبوته - بناءً على حصول الاستحقاق حال العمل من دون الاشتراط بالموافاة ، وهذا قول بالتحابط ، و يبطل بالذى ذكره اولامن اشتراط الموافاة .

قول الشارح : او ان الكفر ابطله - اى ابطله فى الواقع و يكشف عن بطلانه و حبطه حين الارتداد و ظهور الكفر ، و هذا على القول باشتراط الموافاة ، و هذا حق لما ياتى من بطلان التحابط المستلزم لبطلان القول بعدم اشتراط الموافاة .

المسألة السابعة

(فى الاحباط والتكفير)

قول المصنف : والاحباط باطل - ظاهره بطلان الاحباط و عدم التعرض لبطلان التكفير ، والمشهور بطلانهما ، و قد يطلق الاحباط على الاعم منهما ؛ ولا يبعد

ارادة المصنف له كما ان الشارح كذلك فهمه ، و فيهم من يخالف الجمهور فيهما و في التكفير فقط .

قول الشارح : فقال ابو علي الخ - نسب الى ابي علي هذا القول بصورتين ، الاولى ان المتقدم يحبط بالتأخر مطلقا و هو يبقى بحاله ، و هذا باطل لوجوه :
الاول انه يستلزم ان احداً لو اطاع ايام دهره ثم تكلم بكذبة او شرب قطرة خمر في آخر عمره كان كمن لم يطع ربه طرفة عين ، و هذا ظلم ببداهة العقول ، ولا يستقيم على طريقة العدلية ، و هذا الوجه لا يجري في التكفير .

الثاني لزم ان لا يكون عند الانسان حين موته الا الحسنة او السيئة ، و هذا باطل للايات والاخبار الدالة على ان من العباد من خلط بين الصالح والسيء من الاعمال و ان الله تعالى يعذبهم القيامة او يتوب عليهم .

الثالث لزم ان يكون ايجاب التوبة لغوا .

الرابع قوله تعالى : فمن يعمل مثقال ذرة الاية ، و هي تدل على ان كل خير او شر يجازى عليه و ما يقع محبطا لا يجازى عليه فلا شيء من خير او شر يقع محبطا .

الصورة الثانية و ذكرها الرازي في الاربعين هي ان المتأخرة تحبط المتقدمة بمقدارها لا مطلقا و تبقى بحالها ، فان من اتى بحسنتين ثم سيئتين انحبطت الحسنتان و بقيت السيئتان بحالهما و كذا العكس ، و من اتى بعشر حسنات او سيئات ثم اتى بخمس عشرة حسنة او سيئة انحبطت العشرة و بقيت الخمس عشرة بحالها ، و من اتى بالاكتر اولا انحبط منه بمقدار الاقل المتأخر و بقي المتأخر بحاله مع فضل المتقدم .

و يرد على هذه الصورة ايضا تلك اللوازم الباطلة ، لكن في بعض الموارد .

و حاصل كلام ابي علي في صورتين ان المتأخر يؤثر في اسقاط المتقدم لا العكس بخلاف قول ابي هاشم .

قول الشارح : لان من اساء و اطاع الخ - هذه الغروض تأتي على قول ابي هاشم

في جميع الموارد ، لا على قول ابي على الا في بعض الموارد .

قول الشارح : مساويا لمن يصدر - كذا في النسخ التي عندي ، والصحيح مساويا لمن لم يصدر .

قول الشارح : والايفاء بوعده الخ - قد مر في المسألة الرابعة عدم وجوب الايفاء بالوعد ، بل العفو حسن ان لم يعارضه امر آخر .

قول المصنف : ان كان الاخر ضعيفا - كذا في النسخ ، و الصحيح ضعفا بكسر الضاد .

قول الشارح : قول ابي هاشم بالموازنة - حاصل قوله قياس حسنات المؤمن و سيئاته و اخذ فضل الاكثر على الاقل ، فان كان الفضل لسيئاته انتفت حسناته فيخلد في النار ، و العكس بالعكس ، و ان تساوتا فالامر الى الله تعالى .

قول الشارح : ليس اسقاط احدى الخ - جواب لاذا ، و كذا الامر في سائر فروض الضعف كالاربعة و الاثنى عشر و الخمسة والعشرين ، و كذا فيما ليس ضعفا كالاربعة و الستة ، و الخمسة والسبعة ، و بالجملة في صورة عدم تساوي .

قول الشارح : فان تقدم اسقاط الخ - هذا الوجه يجري في غير المتساويين ايضا لان الخمسة المتأخرة مثلا اذا اسقطت خمسة من السبعة المتقدمة فالاثنيان الباقيان ان كانا مؤثرين فصيروا المغلوب غالباً تأتي في ثلاثة من الخمسة الساقطة و الا في جميعها ، و كذلك في فرض تقارن التأثير .

ثم اورد على الوجهين ان ذلك يلزم لو كان التأثير في الاسقاط بالعلية الذاتية ، و ليس كذلك بل الامر في الاخرة على سبيل المجازاة العرفية .

تتميم و تحقيق

لا خلاف بين الامة في ان الكفر ينفي الايمان المتقدم و كذا الايمان ينفي الكفر المتقدم سواء قلنا بالتعاطي ام لا ، فانما يظهر ثمرة النزاع في المؤمن الذي عمل صالحا

و آخر سيئا ، ويظهر من المفيد رحمه الله ان الايمان ان كان حقيقيا مستقرا فالموافاة حتم لا ينقلب الى الكفر ، و من مات على الكفر لم يكن مؤمنا و ان كان اظهر الايمان في حياته .

قال في اوائل المقالات : القول في الموافاة ، اقول : ان من عرف الله تعالى وقتا من دهره و آمن به حالا من زمانه فانه لا يموت الا على الايمان به ، و من مات على الكفر بالله تعالى فانه لم يؤمن به وقتا من الاوقات ، و معنى بهذا القول احاديث عن الصادقين عليهم السلام ، و اليه ذهب كثير من فقهاء الامامية و نقلة الاخبار ، و هو مذهب كثير من المتكلمين في الارجاء ؛ و بنو نوبخت رحمهم الله يخالفون فيه و يذهبون في خلافه مذاهب اهل الاعتزال ، انتهى .

اقول : الحق ما قاله رحمه الله فان المؤمن اذا كان ايمانه يقينيا مستقرا على الوجه الذي ارتضاه الله تعالى و ذاق طعم هذا الايمان و اتى بالطاعة على الوجه المأمور به فلا معنى لزوال ايمانه فلا يتصور اشتراط استحقاقه لثواب الطاعة بشيء لانه اتبع هدى الله تعالى و من اتبع هداه فلا يضل ولا يشقى ؛ و عكس نقيض هذه القضية ان من ضل و شقى لم يكن يتبع هدى الله تعالى ، و من لم يتبع هدى الله تعالى لم يؤمن ولم يأت بالطاعة على وجهها و ان كان ظاهر حاله ذاك ؛ و ذلك ليس يخفى على الله عز وجل ؛ فيصح ان يقال : ان الاستحقاق لم يحصل في الواقع لان الله تعالى يعلم ان ما أتى به ليس على وجهه اذا تاه بلا ايمان واقعا ؛ و يظهر مشهودا و لو على نفسه يوما من مستقبل عمره انه لم يكن على ما ينبغي في مقام العبودية ؛ و ايضا يصح ان يقال : ان الاستحقاق حصل في الظاهر مشروطا بالموافاة ؛

والحاصل ان الحق الحقيقي بالتصديق ان الطاعة عملة تامة لاستحقاق الثواب ويحصل في وقتها اذا اتى بها على الوجه المرضي عند الله عز وجل ؛ ولا ينتفى هذا الاستحقاق بطريان الضد اذ لا ضلالة بعد هدى الله تعالى ؛ و اما اذا لم تكن على الوجه المذكور فلا استحقاق الا في الظاهر ؛ و هذا الظاهر ينتفى لا بطريان الضد اذ لا واقع له ؛ بل بظهور انتفاء الحقيقة الى آخر الامر و حين لقاء ربه ؛ هذا في الايمان والطاعة

واما الكفر فالمطبوع منه على القلب الذى علم الله تعالى انه لا ينسلب عنه ابدا فاستحقاق العقاب عليه و على القبائح المفعولة حاصل فى الحال اذ لا موجب لتأخير الاستحقاق ، و اما الذى ينسلب عنه فالله تعالى لا يخرمه حتى ينسلب ، واستحقاق العقاب عليه و على اعماله لم يتحقق فى الواقع لان نور الايمان الذى غطى عليه و لما يظهر و يظهر بعد ذلك مانع عن ان يحق عليه العذاب بحسب الواقع و فى علم الله عز وجل ، و اما فى الظاهر فالكلام فيه كالكلام فى الايمان الظاهرى .

و اما المعصية من المؤمن الذى ارتضى الله تعالى ايمانه فاستحقاق العذاب عليها حاصل فى الحال لان المعصية علة تامة له ، لكن يزول بطريان الضد لا الضد الذى يتقوله المعتزلة ، بل احد الامور التى تستجلب عفوا لله تعالى عنه من نارندم التوبة او حرقة القلب لمحبة اولياء الله تعالى او مس من العذاب او البلاء فى الدنيا او فى البرزخ او فى القيامة لافى نار الجحيم الحاطمة ، و للشفاعة شأن عظيم فى هذا الموقف .

هذا ما استنبط من الايات والاخبار فى هذا الباب و يساعده اعتبار العقل ، وعلى ذلك فالاحباط بمعنى بطلان العمل المستحق عليه الثواب باطل ، والتكفير بمعنى رفع استحقاق العذاب بالمعصية عن المؤمن ببعض الامور التى تستجلب عفوا لله تعالى حق . ان قلت : ما الفرق بين الكافر الذى يؤمن انه لا يحق عليه العذاب بكفره و اعماله والمؤمن المعاصى الذى قلت ان عصيانه علة تامة لاستحقاق العذاب حتى ينتفى بطريان الضد فليكن كفر الكافر علة لاستحقاقه للعذاب و ينتفى بايمانه ، قلت : الفرق ان الكافر هكذا شاك فى الحق والشاك ليس عليه شىء لاسيما من كان على سبيل التحقيق والنهوض و اما المؤمن فهو على يقين من امره فى مخالفة ربه .

المسألة الثامنة

(فى انتطاع عذاب اصحاب الكبائر)

قول المصنف : والكافر مخلص - يظهر مما فى دعاء كميل رحمه الله ان التخليد

يخص " بالمعاند ، ولا فرق فيه بين ان يكون داخلا في الاسلام او خارجا منه ، والمعاند هو الذي علم الحق و جحده او اهمل و قصر و امتنع عن الفحص مع الامكان ، و غير المعاند هو الذي لا يتمكن من الفحص مع ارادته او يفحص ولا يبلغ الحق و ان كان فرضهما بعيدا او يقصر فكره و يضعف عقله عن ذلك اصلا .

قول الشارح : اجمع المسامون كافة الخ - مع اختلافهم في تفسير الكفر ، و تكفير فرق المسلمين بعضهم بعضا ، و اتفاهم على ان الناجية منهم فرقة واحدة ، و دعوى كل فرقة انها هي ، و ورود النص عن النبي صلى الله عليه وآله في ان الناجي من كان على منهاج علي بن ابي طالب عليه السلام .

قول الشارح : فالوعيدية على انه كذلك - الوعيدية تطلق على الذين زعموا ان وعيده تعالى بدخول النار والخلود فيها عام للكفار و لمرتكبي الكبائر من اهل الاسلام و ان من دخل نار جهنم لا يخرج منها ابدا ، وهذا المذهب نسب في كتب المذاهب الى الخوارج والزيدية والبكرية والمعتزلة و نسب الشارح هنا الى طائفة كثيرة منهم ، لكن هؤلاء الفرق لا يكفرون مرتكب الكبيرة الا الخوارج ، و ان المعتزلة يقولون : ان مرتكب الكبيرة ان لم ينجب ما ارتكبه ولم يتب منه يدخل النار خالدا فيها ، واما العفو فهم فيه مختلفون سيأتى الكلام فيه في المسألة التاسعة ان شاء الله تعالى ، راجع فيما ذكرناه مقالات الاسلاميين و التبصير في الدين والمال والنحل و اوائل المقالات و اربعين الرازي .

قول الشارح : فتقال على وجوه - حاصل هذه الوجوه ان الكبر والصغر حيث انهما من مقولة الاضافة فلا بد من ان يضاف موصوفهما الى شيء ، فكبر كل معصية او صغرها اما بالاضافة الى طاعة او معصية اخرى او الى ما عند فاعلها من الثواب ، والكبر والصغريأتان في الطاعة ايضا ، لكن القوم انما تكلموا في المعصية لان لها احكاما في الكلام والفقه من حيث الكبر والصغردون الطاعة .

قول الشارح : او هي اصغر من الخ - الظاهر ان الترديد تخير في التعبير .

قول الشارح : وحصول الاختلاف الخ - مبتدعو خبر ، اى حصول الاختلاف
 بنقصان ثواب طاعة او زيادته بحسب الاوقات حتى ينقص من عقاب معصية في وقت ويزيد عليه
 في وقت آخر ليس لنفس الوقت والزمان لان الزمان لا اثر له في ذلك ، بل بامور تقترب بالطاعة
 والمعصية من ضعف الاسلام و قوته و زيادة معرفة الفاعل و نقصانه و كون المنفق عليه
 وليا من اولياء الله تعالى او مؤمنا من عامة المؤمنين و غير ذلك مما لا تحصى كثرة و او
 بالقياس الى شخص واحد :

قول الشارح : ينقص في كل وقت عن الخ - في هذا الوجه يجرى ايضا
 حصول الاختلاف بحسب اقتران امر بكل من المعصيتين .

قول الشارح : بالاضافة الى ثواب فاعله - هذا الوجه يتفرع على القول
 بالتحابط ، و حاصله ان العبد في اى وقت ارتكب معصية فاما ان يكون له مقدار من الثواب
 او العقاب و اما ان لا يكون ، فان كان له ثواب قيس الى عقاب تلك المعصية ،
 فان كان العقاب نقص من الثواب فتلك المعصية صغيرة و ان كان الامر على العكس
 فهي كبيرة .

قول الشارح : اطبق العلماء عليه - اى علماء المعتزلة ، قال الطبرسي رحمه
 الله في المجمع ذيل قوله تعالى : ان تعذبوا كباثر ما تذهبون عنه الآية : وقالت المعتزلة :
 الصغيرة ما نقص عقابه عن ثواب صاحبه ، ثم ان العقاب اللازم عليه ينحبط بالاتفاق بينهم ،
 انتهى ، اى يقع التحابط بينه و بين الثواب الذى لصاحبه حين ارتكاب المعصية ان كان
 عنده ثواب .

اقول : ان في الكبر والصغر اعتبارات :

الاول ان الكبر والصغر وان كانا من مقولة الاضافة لكنهما لا يكفيان في التعيين ،
 بل لابد للحكم بان هذا كبير او صغير من واحد لوحظ معيارا للحكم ، فمن قال
 مثلا : ان هذا الدار او الباب كبير فليس حكمه هذا بالقياس الى دار او باب اصغر منه ،
 بل بالقياس الى ما هو المتعارف عند الناس من الباب او الدار ، نعم الحكم بالكبرية و
 الاصغرية يكون غير ملحوظ بهذا الاعتبار ، فطرفا الاضافة في الكبر والصغر هما الكبير

والمتعارف او الصغير والمتعارف بخلاف الاكبرية و الاصغرية فان الاكبر و الاصغر طرفاها .

الثاني ان الحكم بهذه الاضافات سواء كان في المحسوسات او المعنويات انما يصح بين شيئين من حقيقة واحدة ، فلا يصح ان يقال : هذا الكتاب صغير و ذلك الجبل كبير او انه اصغر منه الا من حيث انهما جسم ، و اما من حيث انه كتاب و ان ذلك جبل فلا يصح المقايسة بينهما .

الثالث ان كون الشيء كبيرا او صغيرا قد يكون بالقياس الى مامعه من الاشياء الاخر كما يقال : ان هذا الباب كبير لهذه الدار او ان هذا الحذاء كبير لهذه الرجل ، و كذا في جانب الصغر ، و مرجع المعنى الى عدم اللياقة و الانبغاء و المناسبة بينهما .

الرابع قد يقال للشيء : انه كبير او صغير باعتبار آثاره و تبعاته كما يقال : هذه الفنة كبيرة اي يتبعها شرور كثيرة ، وهذا الرجل كبير اي له آثار عظيمة في المجتمع ، و كقوله تعالى : فغلبوهناك و انقلبوا صاغرين اي قليل الاثر حقير الخطر ، و ينصف الشيء بالاكبرية و الاصغرية بهذا الاعتبار حتى اذا بلغ مرتبة اللاحدية بحيث لا يمكن وصفه في ذلك ، فيقال له : اكبر بقول مطلق كقولنا : الله اكبر اي اكبر من ان يوصف كما ورد في احاديثنا .

اذا عرفت هذه فاعلم ان الامامية على ما صرح به المفيد رحمه الله في اوائل المقالات والشيخ الطوسي رحمه الله في التبيان والطبرسي رحمه الله في المجمع ذيل قوله تعالى : ان تجتنبوا كبائر الاية اجمعوا على ان المعاصي كلها كبيرة ، و هذا المعنى صحيح بالاعتبار الثالث فان المعصية كائنة ما كانت كبيرة بالقياس الى مقام عبودية العبد لرب الارباب و خالق الاشياء فانها لاتناسبه ولاتليق به ولاتنبغي له .

و قد ورد في الروايات عن الفريقين عدد بعض المعاصي كبيرا و بعضها صغيرا ، و ذلك بالاعتبار الرابع فان آثار بعض المعاصي من العذاب و البعد من الله تعالى اكثر و اشد من آثار بعض آخر ، و لذلك اختلف الاخبار في عدد الكبائر :

قال الشيخ الطوسى فى التبيان ذيل تلك الاية : والمعاصى و ان كانت كلها عندنا كبائر من حيث كانت معصية لله تعالى فانا نقول : ان بعضها اكبر من بعض ، ففيها ايضا كبير بالاضافة الى ما هو اصغر منه ، و قال ابن عباس كل ما نهى الله عنه فهو كبير ، انتهى .

ثم ان الاقوال و الاختلافات فى البحث عن الكبائر و الصغائر كثيرة مذكورة فى التفاسير وغيرها ، و الطالب يراجع ، و فيما ذكرنا كفاية لمن يستبصر ، و له الحمد .

قول الشارح : الاول انه يستحق الثواب الخ - هذا قياس استثنائي صورته : لو خلد المؤمن المرتكب للكبيرة فى العذاب لزم ان لا يثاب بايمانه ، و اللزوم ظاهر بعد الاجماع على ان تقدم الثواب بدخول الجنة ثم الدخول فى النار باطل لدلالة الايات و الاخبار الصريحة على ان الداخل فى الجنة خالد فيها ابدا ، و اما بطلان التالى فلان الخيرو ان كان مثقال ذرة وعد الله تعالى عليه الثواب ، و الايمان اعظم الخيرات ، بل خير دائم ثابت مع العبد ان مات عليه ، لا يزول عنه ابدا ، فوجب ان يكون ثوابه كذلك .

ثم ان مقدمات هذا الدليل كما عرفت سمعية حتى استحقاق الثواب بالايمان ، والمصنف لم يدع ان دليله هذا عقلى ، فلامعنى لان يقال كما فى بعض التأليف : ان المدعى ثابت بدليل السمع لا بدليل المصنف .

قول الشارح : و الجمع محال - اى ان يعذب و ينعم معالان عذاب الاخرة فى جهنم ولا نعيم هناك ، و نعيم الاخرة فى الجنة ولا عذاب هنا .

قول الشارح : الثانى يلزم ان يكون الخ - هذا ايضا قياس استثنائي صورته : ان المؤمن المرتكب للكبيرة لو لم ينقطع عذابه لزم تساويه مع الكفار و المشركين فى الاخرة ، و اللزوم ظاهر ، و التالى باطل لقبح ذلك عند العقلاء بالضرورة لاسيما اذا كان مرتكبا لكبيرة واحدة مع رعايته لسائر الوظائف و القربات و الحرمات ، و القبيح لا يصدر عنه تعالى .

ان قلت : لا يلزم تساويهما في الآخرة لان دركات النار مختلفة من حيث شدة العذاب و خفته ، قلت : لزوم التساوي من حيث الخلود في العذاب يكفي في القبح . ثم ان عمدة الأدلة في هذا المطلب الروايات الصريحة ، راجع فيها ثامن البحار المطبوع حديثا .

قول الشارح : الى غير ذلك الخ - كقوله تعالى : بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و قوله تعالى : ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون الا بما كنتم تكسبون ، و قوله تعالى : الذين يا كلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا و احل الله البيع و حرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف و امره الى الله و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و قوله تعالى : والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها و ترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظاما اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و قوله تعالى : ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون .

ثم الجواب عن الايات من وجوه :

الاول تخصيصها بالكفار كما تدل عليه الاخبار الواردة في تفسيرها ، بل التخصيص واجب نظرا الى آيات المفرة و العفو والشفاعة والالم يبق لها مورد ، بل اكثر هذه الايات ينطبق بالمفهوم على الكفار فان المتعدى جميع حدوده تعالى و من يقتل مؤمنا متعمدا بما هو مؤمن و من احاطت به خطيئته والذي كسب جميع السيئات كفرون لامحالة :

الثاني ان الخلود في اللغة والعرف يأتي بمعنى مطلق البقاء والبقاء المتناول ، وهذا لا ينافي الانقطاع ، فلذلك قيد في كثير من الايات بالتأيد لعدم دلالة الخلود عليه و هذه الايات لم تقيد به الا آية في سورة الجن ، هي و من يعص الله و رسوله فان له من جهنم خالدين فيها ابدا ، لكنها بقرينة ما قبلها و بعدها يراد بها المشركون كما ان سائر الايات ايضا لا يخلو من قبيل هذه القرائن ، فقول الشارح : و اما بتأويل الخ فان

اراد بالتأويل ارجاع الكلام الى معناه و مغزاه فلا بأس ، و ان اراد به صرف الكلام عن ظاهره فليس بمكان .

الثالث انا لو اخذنا باطلاق هذه الايات و اغمضنا عن سائر القرائن في الكتاب والاحاديث فاطلاقها معارض باطلاق الايات الدالة على ان من آمن و عمل صالحا دخل الجنة ، والترجيح معها اذ لا يمكن صرف الايمان و العمل الصالح عن ظاهر معناهما ، و يمكن حمل العصيان و ارتكاب السوء على الشرك والكفر والنفاق .

قول الشارح : فما تقدم من الخ - في المسألة السادسة، و قدم بعض الكلام هناك فراجع .

قول الشارح : بان دوام العقاب الخ - قد بينا في المسألة السادسة ان دوام العقاب انما هو بحسب الاستحقاق فلا ينافي عدمه او انقطاعه باحد الاسباب .

المسألة التاسعة

(في جواز العفو)

قول الشارح : في جواز العفو - الاولى ان يقال : في وقوع العفو ليوافق عنوان المصنف .

قول المصنف : والعفو واقع - هذه قضية مهمة في قوة الجزئية ، اثبتها المصنف بما ذكر من الادلة في قبال من نفى وقوع العفو كليا الا عن الصغائر او بعد التوبة ، فلانه يصدد ايجاب العفو عليه تعالى ولا اثباته لجميع آحاد العاصين من المسلمين و غيرهم .

ثم ان العفو والمغفرة مترادفان في الاصطلاح و هو اسقاط العقاب عن استحققه ، و لكن بينهما في اللغة فرقا بان المفوم محو والمغفرة ستر .

ثم المفوق قد يكون بشفاعه الشافعين و يأتي بحث الشفاعة في المسألة اللاحقة ،

و قد يكون غيرها مع التوبة و عن الصغائر وهو قول الخصم من المعتزلة ، او بدونها و عن الكبائر ايضا و هو قول الامامية والاشاعرة والبصريين من المعتزلة .

قول المصنف : لانه حقه تعالى الخ- هذا دليل على جواز العفو ذكره مقدمة للاستدلال على وقوعه ، و لكن الشارح لم يفرق بينه و بين ما بعده من الادلة على الوقوع .

قول المصنف : مع ضرر النازل به - اى مع تضرر العبد الذى ينزل به العذاب لولا العفو ، و فى شرح البهشتى : مع ضرر العبد به ، و فى شرح القوشجى : مع ضرر المكلف به ، و فى الشرح القديم : مع ضرر التارك به خطأ .

قول المصنف : فحسن اسقاطه - هذا نتيجة القياس الذى كبراه كل حسن منه تعالى واقع ان لم يمنعه مانع من الحكمة ، ولا يتصور للمانعية الا الكفر لان المؤمن الذى اتى بالصالحات و بكبائر من السيئات يضعف اقتضاء ما يعملها منها للعذاب فى جنب ايمانه و صالحات اعماله ، والمقتضى الضعيف لا يؤثر فى قبال المقتضى القوى ، فالعفو واقع منه تعالى عن سيئاته .

ان قلت : على هذا فلا يعذب اصحاب الكبائر اصلا فى الدنيا ولا فى البرزخ ولا فى القيامة ولا فى النار ، قلت : ان اصحاب الكبائر على مراتب ، من المحتمل بل المعلم ان يعذب بعضهم ببعض العذاب فى بعض تلك المراحل حتى يصفو عن دنس الخطايا والسيئات ، لكن آخر الامر يؤثر ايمانه و صالحاته اثرها و يدركه العفو ، و على هذا فالعفو قطعى للمؤمن و اوبعد ان يعذب حيناً كما بين فى المسألة الثامنة ان صاحب الكبيرة من المؤمنين ان عذب فعذابه منقطع ، لكن المدعى ههنا وقوع العفو من دون تعذيب و هو ثابت فى الجملة كما قلنا ، فان من المرتكبين للكبائر من لا يلتفت فى القيامة الى سيئاته لعظم صالحاته و رفعة ايمانه و قوة عرفانه .

ثم اعترض الخصم على هذا الدليل بان المانع من العفو موجود عقلا و شرعا ، اما المانع العقلى فان المذنب اذا علم انه يعفى ولا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب و تقريراً له منه و ذلك ينافى اللطف الواجب عليه تعالى لان اللطف على

ما بين في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث هو تقريب العبد من الطاعة و تبعيده عن المعصية ، و اما المانع الشرعى فان ذلك تبديل للقول لانه تعالى اوعد العاصين في كتابه بالعذاب فان لم يعذب العاصي كان ذلك تبديلا لقوله ، وقد قال تعالى : ما يبدل القول لدى و ما انا بظلام للعبيد .

فالجواب عن الاول ان الايمان بعفوه تعالى يوجب رجاء الشخص العاصي فيه لا انه يوجب العلم بوقوع العفوله واجبا عليه تعالى لان المؤمن العاصي يكون في خوف على ايمانه انه لا يزول بعصيانته فيزول منه مناط غفرانه لان قوله تعالى : ثم كان عاقبة الذين اساءوا السوأى ان كذبوا بآيات الله وكانوا بها يستهزؤون نصب عينيه ولانه يرى التناقى بين العصيان والايمان الذى هو محبوب عنده ، فيحافظ على نفسه لئلا يقع فى ورطة المعاصي ، فاذا اتفق ذلك يرجو عفوه لايمانه بعفوه ، فلا ييأس من روح الله تعالى ، والحاصل ان المؤمن حيث لا يطمئن على بقاء ايمانه الى موته ان تورط فى معاصي ربه ويرى ان مضعفه و مزيله هو العصيان لا يميل اليه ، فكيف بان يغري عليه ، فان عصي احيانا يرجو غفرانه لا انه يجترى عصيانته .

و عن الثانى ان الاية خاصة بوعيد المشر كين بشهادة ما قبله من الايات ، وابقاؤها على العموم يستلزم عدم النسخ والبداء و عدم تبدل الكائنات و اجابة الدعوات و عدم تنهية المقضيات الى نهايات ازمانها لان فى ذلك كله قول لديه تعالى مع انه يبدل تبديلا ، و قد جاء الحديث فى تفسير الاية بان ما فعل المشر كون والكفار من السيئات لا تبدل حسنات كما يبدل الله سيئات المؤمنين حسنات و كان الله عفورا رحيمًا .

قول المصنف : و لانه احسان - بالغير كما انه حسن فى نفسه ، و كل احسان كالحسن فى نفسه واقع منه تعالى ان لم يمنعه مانع من الحكمة ، و لقرب هذا الوجه من سابقه لم يتعرض له الشارح .

قول الشارح : و غير جائز سمعا - استدل هؤلاء بآيات الوعيد على عدم جواز العفو بان ذلك يستلزم تبدل القول فيها ، و قدم رجوا به آتفا .

قول الشارح : فجاز تركه - نتيجة للمتقدمتين ، والكبرى و هى كل حق له

تعالى جازتر كه غير مذكورة لوضوحها .

قول الشارح : على مستحقه - اى على الله تعالى الذى يكون العقاب حقا له .

قول الشارح : و اما ان تركه الخ - لان خلف الوعيد بخلاف خلف الوعد حسن يستحسنه العقلاء و يعدّ عندهم من الكرم ، و هو تعالى اكرم الاكرمين ، والكرم هو اىصال النفع الى احد او دفع الضرر عنه من دون استحقاق ، و فى هذا المطلب كلام ذكره العلامة المجلسى رحمه الله فى سادس البحار المطبوع حديثا فى آخرباب عفو الله تعالى و غفرانه فراجع .

قول المصنف : ولسمع - استدلوا بآيات و اخبار تدل على انه تعالى عفو يعفو عن السيئات ، غفور يغفر الذنوب والخطايا ، رحيم يرحم العباد ، فانها مطلقة لا تقيد بالتوبة ولا بكون المعصية صغيرة ، وتقييدها بذلك كما عليه المعتزلة لا وجه له ، نعم ان الايمان شرط للعفو والمغفرة من دون التوبة كما هو ظاهر كثير من الايات ، وان الكافر لا يغفر حتى يتوب عن كفره .

قول الشارح : يجب غفرانها - وجوبا سمعيا خلافا للمعتزلة فعندهم يجب عقلا .

قال المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : القول فى التوبة وقبولها ، و اتفقت الامامية على ان قبول التوبة بفضل من الله عز وجل و ليس بواجب فى العقول اسقاطها اما سلف من استحقاق العقاب ، واولا ان السمع ورد باسقاطها ايجاز فى العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق ، و وافقهم على ذلك اصحاب الحديث ، و اجمعت المعتزلة على خلافهم و زعموا ان التوبة مسقطه اما سلف من العقاب على الوجوب .

المسألة العاشرة

(فى الشفاعة)

الكلام فى الشفاعة ما هى ، و ممن هى ، و لمن هى ، و فيما هى ، و الى من هى .

فالشفاعة في اللغة من الشفع وهو جعل شيء قرينا لآخر منضما اليه، وفي الاصطلاح هي طلب النجاح او الفلاح لاحد ممن بيده نفعه و ضرره ، والمناسبة بينه و بين المعنى اللغوي ان الشافع يضم بطلبه الى المشفوع له ما يتيسر به له ان ينال النجاح بمنفعة او الفلاح عن مضره لولا الشفاعة لا يتيسر له ذلك بنفسه وحده .

و اما الشافعون فهم الانبياء والاوصياء والاولياء والعلماء والملائكة والشهداء والصالحون والمؤمنون و الاخيار كما ورد بذلك كله الاخبار .

و اما المشفوع لهم فلاحد يوم القيامة الا له نصيب من الشفاعة بترفع الدرجة او دخول الجنة بغير حساب او تعجيل الحساب او ازالة هول الموقف او تخفيف العذاب او اسقاطه رأسا او خروجه من النار بعد ما كان فيها ، وفي كل ذلك وردت اخبار ، و اقل مراتب الشفاعة تعجيل الحساب لاهل الموقف عموما ، فقد روى ان نبينا صلى الله عليه وآله يشفع عند الله في ذلك و يخلصهم من هول الموقف و شدتها الى عرصة الحساب .

و اما ما فيه الشفاعة فهو ما عددناه من ترفع الدرجة الى آخر ذلك .
و اما المشفوع اليه فهو الله الكريم عز و جل فانه تعالى يقبل شفاعة الشفعاء في كل حق لان كل حق له فان كان له تعلق بعبد فالكريم تعالى يرضيه بعطاءه حتى يتجاوز عن الظالم ان كان محال للشفاعة .

قول المصنف : والاجماع على الشفاعة - بل هي كالغفوة من ضروريات الاسلام، و لما كان اصل الغفو والشفاعة ثابتا و لا يمكن لمسلم انكاره ذهب الخصم الى ان الغفو عن الصغائر وعن الكبائر بعد التوبة والشفاعة ازيادة المنافع والثواب ، و حصرهما فيهما باطل لما مضى و ما يأتى .

قول المصنف : ويبطل منافى حقه - اى ويبطل الشفاعة منّا في حق الرسول صلى الله عليه وآله ، و هذا على ما فسرہ الشارح العلامة والشارح القديم والقوشجى اشارة الى دليل ابطال الشفاعة في زيادة المنافع ، و هذا الدليل مدخول لما سنقول عليه عند قول الشارح : لو كانت في زيادة الخ .

و احتمال المولى احمد الاردبيلي رحمه الله في حاشيته على شرح القوشجي ان يكون هذا الكلام تنمة مقول القيل بان يقول الخصم : انها ازيادة المنافع ، ولكن لا يصدق منا الشفاعة في حقه صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات بالصلاة والسلام عليه لان علو الرتبة في الشفيع بالنسبة الى المشفوع له شرط في صدق الشفاعة ، فطلبه من الله تعالى زيادة المنافع لناشفاعة ، و طابنا له ذلك ليس بالشفاعة ، وعلى هذا الاحتمال فالكلام جواب من الوعيدية عن الاستدلال الذى نقله الشارح بان يقولوا : لانسلم استلزام كون الشفاعة في زيادة المنافع ان نكون شافعين للنبي عليه وآله السلام لان طلب زيادة المنافع شفاعة اذا طلبها العالى للدانى ، لا انه اشارة الى الاستدلال المذكور .

و اخذ الشارح البهشتى الاسفر ايني يبطل من الابطال ، و ما بعده اسم فاعل من المنافاة ليكون فاعلا ليبطل ، و قدرله مفعولا هو هذا القول ، و اخذ لفظ حق مضافا الى ضمير صاحب الكبيرة ، فتقدير الكلام : و يبطل هذا القول منافي حق صاحب الكبيرة ، و فسر المنافي بارتكاب الكبيرة من دون التوبة و فسر الحق بزيادة المنافع ، و توضيح مقاله ان الخصم يعترف بالشفاعة في زيادة المنافع للمؤمن المستحق للثواب و صاحب الكبيرة مؤمن مستحق له فيلزم ان يكون له شفاعة في زيادة المنافع ، و لكن لاشفاعة له فيها لان ارتكابه للكبائر من دون التوبة ينافى ان يكون له نصيب فيها ، فانتقض كلية قول الخصم : ان الشفاعة في زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ، والحاصل انه حمل هذا الكلام على ابطال كلية هذا القول ، و غير خفى على الناظر تكلفه .

اقول : من المحتمل ان يكون يبطل من البطلان ، و منافي اسم فاعل من المنافاة والضمير المجرور في حقه راجعا اليه تعالى ، و يكون الكلام اشارة الى بطلان دليل اقامه الخصم على مدعاه من انحصار الشفاعة في زيادة المنافع كما ان قوله بعد ذلك : ونفى المطاع الخ اشارة الى بطلان دليل آخر اقامه عليه ، و صورة استدلاله ان الشفاعة لو كانت في اسقاط العقاب لزم منافي حقه تعالى لان العذاب حقه و اسقاطه ينافيه ، واجاب المصنف بان لزوم المنافاة من الشفاعة في اسقاط العذاب لحقه تعالى باطل لان الشفيع

في ذلك لا يطلب بشفاعته خروج المولى عن مقام مولويته و ربوبيته ولا خروج العبد عن مقام عبوديته ومملوكيته حتى يلزم منافي حقه تعالى ، بل هو يتمسك بصفة عز المولى و غناه عن عذاب العبد و صفة ذل العبد و افتقاره الى رحمة المولى فيطلب منه العفوه ، فغفوه تعالى عن عبده من توابع جلاله سواء كان برأفته عليه او بشفاعته ولى من اوليائه او توبة العبد بنفسه ، فاسقاط العذاب الذى هو حق له تعالى لا ينافى حقه لانه يسقطه باختياره و كرمه .

قول الشارح : و يدل عليه قوله تعالى الخ - راجع فى الايات و الاخبار الواردة فى الشفاعة ثامن البحار المطبوع حديثا .

قول الشارح : قيل انه الشفاعة - الاكثر على ذلك ، و وردت اخبار كثيرة فسرت المقام المحمود بها .

قول الشارح : قالت الوعيدية - هم الذين اخذوا آيات الوعيد على عمومها فى الكافر و غيره ، و قالوا : صاحب الكبيرة ان خرج من الدنيا من غير توبة فهو من اهل النار خالد فيها ، لكن عذابه اخف من عذاب الكافر ، و هم المعتزلة والخوارج ، و على هذا المسلك ذهبوا الى ان الشفاعة ليست لاهل الكبائر لانهم ان شملهم العفو فبالتوبة و الا فهم من اهل النار ، و قالوا : ان الشفاعة فى زيادة المنافع .

قول الشارح : و ذهب التفضيلية - انهم فى قبال الوعيدية ، يقولون : ان الله تعالى يتفضل على عباده يوم القيامة من غير استحقاقهم ، و هم الاشاعرة والامامية وطوائف من سائر الفرق ، لكن الاشاعرة يقولون : ان كل مال للعبد يوم القيامة و فى الجنة تفضل ليس له استحقاق رأسا ، و الامامية يقولون : انه تعالى يتفضل على عبده زائداً على استحقاقه ، فانه تعالى اعدلهم اجرا كريما و ان لهم من الله فضلا كبيرا .

قول الشارح : و ابطال المصنف الخ - جريا على مسلك القائلين بطلان الشفاعة فى زيادة المنافع ، و الا فالحق عنده صدق الشفاعة فيهما لعدم تمامية هذا الاستدلال

قول الشارح : لو كانت فى زيادة الخ - يرد على هذا الاستدلال ان اللزوم

ممنوع اذ لا يلزم من طلبنا له صلى الله عليه وآله من الله تعالى علو الدرجات كوننا شافعين له لان الشفاعة لاتصدق اذا كان الطالب ادنى درجة من المطلوب له كما نبه على ذلك في بيان بطلان التالى بان الشافع اعلى من المشفوع فيه اى المشفوع له فاذا لم يكن الشافع اعلى منه لم يتحقق الشفاعة .

قول الشارح : لا غير - لا دخل لهذا القيد فى الاستدلال ، و لذا لم يأت به سائر الشارحين ، لكنه اشارة الى مذهب الخصم من حصر الشفاعة فى زيادة المنافع

قول الشارح : حيث نطلب له الخ - حيث نصلى و نسلم بقولنا : صلى الله عليه وآله و سلم او بعبارات اخرى وردت فى الادعية والاخبار .

و ههنا بحث و هو ان طلبنا هذا بعد العلم بانه مقبول عند الله تعالى هل هو منفعة لهم اولنا اولهم ولنا ، والحق ان ذلك منفعة لنا لانهم صلوات الله عليهم لانه تعالى اكمل كرامته عليهم صلوات الله عليهم قبل خلق الخلق فلا يكون دعاء العباد سببا لكرامة عليهم ، فطلبنا الصلاة عليهم يوجب رحمة تنزل عليهم ثم تصل اليانا لانهم وسائط فيضه و الى ذلك يومى ما نقله البحرانى رحمه الله فى تفسيره ذيل الاية عن الكافى عن محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى ، قال : كنت عند الرضا عليه السلام فعطس فقلت : صلى الله عليك ، ثم عطس فقلت : صلى الله عليك ، ثم عطس فقلت : صلى الله عليك ، وقلت له : جعلت فداك اذا عطس مثلك نقول له كما يقول بعضنا لبعض : یرحمک الله ، او كما تقول ؟ قال : نعم ، اليس تقول : صلى الله على محمد وآل محمد ، قلت : بلى ، قال : قات : اَرَجِمَ محمدا وآل محمد ؟ قال : بلى و قد صلى الله عليه و رحمه ، و انما صلاتنا رحمة عليه لنا و قربة ، و ذلك سرّ تعدية اللفظ بعلى لا باللام المفيدة للنفع .

قول الشارح : نفى الله تعالى قبول الخ - الصحيح فى التعبير ان يقال : نفى الله تعالى ان يكون للظالمين شفيع ، و هذا كبرى قياس صفراء الفاسق ظالم .

قول الشارح : و الجواب انه تعالى الخ - هذا الجواب الذى بعده مأخوذان من الشيخ الطوسى ، قال فى تبيانه ذيل الاية الكريمة : نفى من الله ان يكون للظالمين

شفيع يطاع ، و يحتمل ان يكون المراد بالظالمين الكفار ، فهو لاء لا يلحقهم شفاعه شافع اصلا ، و ان حملنا على عموم كل ظالم من كافر و غيره جازان يكون انما اراد نفى شفيع يطاع ، وليس فى ذلك نفى شفيع يجاب ، ويكون المعنى ان الذين يشفعون يوم القيامة من الانبياء و الملائكة و المؤمنين انما يشفعون على وجه المسألة اليه والاستكانة اليه لانه يجب على الله ان يطيعهم فيه ، و قد يطاع الشافع بان يكون الشافع فوق المشفوع اليه ، و لذلك قال النبى صلى الله عليه و آله لبريرة : انما انا شافع لكونه فوقها فى الرتبة و لم يمنع من اطلاق اسم الشفاعه على سؤاله .

اقول : ان الظالمين فى الآية اما عام او خاص بالكفار والمنافقين والمشركين ، و يطاع اما يكون بالنسبة اليه تعالى او بالنسبة الى المشفوع لهم ، والحق انه خاص لقوله تعالى : فى سورة الشعراء حكاية عنهم : تالله ان كنا فى ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين و ما اضلنا الا المجرمون فما لنا من شافعين ولا صديق حميم فلو ان لنا كرة فنكون من المؤمنين ، و قوله تعالى فى سورة الحاقة : انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فليس له اليوم ههنا حميم ، و لروايات كثيرة من الفريقين فى ثبوت الشفاعه للظالمين من المؤمنين ، و اما يطاع فليس بالنسبة اليه عز وجل اذ ليس من بليغ الكلام ان يقال : ليس للظالمين يوم القيامة شفيع يطيعه الله تعالى فى شفاعته لان نفى معنى عن مورد عند العرف يفيد شأنية المورد له ، اللهم الا ان يتجاوز فى معنى الاطاعة من الانقياد الى قبول القول ، وهذا الذى ذكرت ما نقله الطبرسى رحمه الله فى مجمع البيان حيث قال « ما للظالمين من حميم » يريد ما للمشركين والمنافقين من قريب ينفعهم « ولا شفيع يطاع » فيهم فتقبل شفاعتهم ، عن ابن عباس و مقاتل ، انتهى

فمعنى الآية ان الظالمين الذين ظلموا انفسهم بالكفر والشرك والتفريق ليس لهم قريب ينفعهم ولا شفيع اطاعوه فى الدنيا بالحق كما ان ذلك ثابت لغيرهم من المؤمنين الذين تعاونوا على البر والتقوى و اطاعوا من نصبه الله تعالى للاطاعة من الانبياء

و ائمة الهدى ، و بهذا الذى قلنا روايات كثيرة ، راجع ثامن البحار المطبوع حديثا .

والحاصل ان قولهم فى سورة الشعراء : فما لنا من شافعين ولا صديق حميم اظهر لتحسرهم على الفاتت عنهم مما حصل لاهل الايمان و الولاية من الانتفاع بصديق حميم و شفاعاة الشافعين ، وحكى الله تعالى ذلك الواقع عنهم فى هذه الاية .

قول الشارح : والله تعالى فوق الخ - قد قلنا ان يطاع ليس بالنسبة اليه تعالى لان ذلك لا يليق بالبلاغة و لان نفى الشفيع المطاع بهذا المعنى لا يختص بالظالمين .

قول الشارح : ولا يلزم من نفى الشفيع الخ - اى لا يلزم من ذلك نفى الشفيع المجاب فى شفاعته ، بل يجوز ان يكون للظالمين شفعاء يجيز الله شفاعتهم و يقبل فى الظالمين قولهم و يجاب فى الشفاعاة دعوتهم ، ثم لما نظرنا فى الادلة وجدنا ان تلك الشفاعاة و الاجابة ليست لكل ظالم ، بل لمن هو مع ذلك من اهل الايمان والولاية . ان قلت : ما الفائدة فى تقييد الشفيع فى الاية بالمطاع ، قلت : ان الفائدة على ما قلنا من كون المطاع بالنسبة الى المشفوع لهم ان الشفيع للمؤمن العاصى لا يكون الا الذى اطاعه من النبى او الوصى او الولي الفقيه لان اضافة الاطاعة بينهما تصحح شفاعاة المطاع حقاً للمطيع عند الله عز وجل ، ولولا ذلك لارتباط بينهما يصحح ذلك ، و شفاعاة بعض المؤمنين الكاملين لبعض ليس فى درجتهم من الايمان كما نطق به بعض الاخبار ترجع بالآخرة الى تلك الاضافة والارتباط ، فالشفاعة لمطيع الحق من مطاعه ، و اما غيره فالمطيع والمطاع كلاهما فى النار ، و اما على القول بان المطاع بالنسبة اليه تعالى فالفائدة فيه الاشعار بان قبول الشفاعاة ليس يجب عليه تعالى بحيث يعد مطيعاً للشافعين بل على وجه المسألة والاستكانة منهم كما ذكر الشيخ رحمه الله فى تبيان بقوله : و يكون المعنى ان الذين يشفعون يوم القيامة الى آخر ما نقلناه عنه عن قريب .

ان قلت : ان بعد هذا الكلام : يعلم خائنة الاعين و ما تخفى الصدور ، فما المانع عن ان يكون يطاع ابتداءً الكلام و يعلم حالاً من ضمير يطاع الراجع الى الله تعالى لا

الى شفيع ، فلم يكن شفيع يقيد بطاع ، قلت : ذلك خلاف اجماع القراء لانهم وقفوا على طاع ، ولو كان الامر كما قلت لوجب الوقف على شفيع و وصل طاع بما بعده .
قول الشارح : وما للظالمين من انصار - فى سورة البقرة وآل عمران والمائدة ، وكذا ما للظالمين من نصير فى سورة الحج و فاطر .

قول الشارح : ولا تنفعها شفاعه - اكثر من عشرة مواضع نفى فيها اصل الشفاعه او نفعها او اغناؤها او ملكها او قبولها .

قول الشارح : يوم لا تجزى الخ - فى موضعين من سورة البقرة : واتقوا يوماً لا تجزى الاية ، فى احدهما ولا تنفعها شفاعه ، و فى الاخر ولا يقبل منها شفاعه ، و فى الموضعين يوماً منصوب على المفعولية للفعل الذى قبله لاعلى الطرفية ، ولا تجزى صفة له والعائد الى الموصوف محذوف اى يوماً لا تجزى فيه نفس ، و اما اضافة يوم الى لا تجزى على ما فى نسخ الكتاب فاشتباه منه حمد الله او خطأ من النساخ ، نعم فى سورة الانطار : يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً و الامر يومئذ لله باضافة يوم الى لا تملك .

قول الشارح : والجواب عن هذه الخ - على ان اكثر هذه الايات بقرينة ما قبلها او ما بعدها تنطبق على الكفار والمنافقين و اهل العداوة لاهل البيت صلوات الله عليهم .

قول المصنف : وقيل فى اسقاط المضار - الظاهر ان اصحاب هذا القول ذهبوا الى ان الشفاعه فى اسقاط المضار فقط كما ذهب اصحاب القول الاول الى انها فى زيادة المنافع فقط .

قال الاشعري فى مقالات الاسلاميين : اختلفوا فى شفاعه رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل هى لاهل الكبائر ، فانكرت المعتزلة ذلك و قالت بابطاله ، و قال بعضهم : الشفاعه من النبى صلى الله عليه وسلم للمؤمنين ان يزدادوا فى مدارجهم من باب التفضيل ، و قال اهل السنة والاستقامة بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته .

و قال النسفي في العقائد : والشفاعة ثابتة للرسل والاختيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار .

و قال التفنازاني في شرحه بعد ذكر ادلة الطرفين : و لما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا و عن الكبائر بعد التوبة و بالشفاعة لزيادة الثواب و كلاهما فاسد ، اما الاول فلان التائب و مرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو ، و اما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية .

و قال الشيخ الطوسي رحمه الله في تبيانه : و قوله لا يقبل منها شفاعة مخصوص بالكفار لان حقيقة الشفاعة عندنا ان يكون في اسقاط المضار دون زيادة المنافع ، و المؤمنون عندنا يشفع لهم النبي صلى الله عليه وآله فيشفعه الله تعالى ، و يسقط بها العقاب عن المستحقين الخ .

و قال الطبرسي رحمه الله في المجمع ذيل الاية قريبا من ذلك .

اقول : هذه الكلمات ظاهرة في ان اصحاب هذا القول حصروا الشفاعة في اسقاط المضار ، و المصنف رحمه الله قال بالشفاعة فيه و في زيادة المنافع ، و قد ذكرنا في اول المسألة ان الشفاعة في امور هذان منها .

قول المصنف : و الحق صدق الشفاعة فيهما - اي صدقها عرفا كما بينه الشارح ، فاذا لم يتم دليل الحصر في واحد منهما مع الصدق العرفي فيهما فلا مانع من الذهاب الى القول بشبوتها بكلا المعنيين ان وجد مقتضى لذلك من الادلة السمعية ، و قد وجد .

قول المصنف : و ثبوت الثاني له الخ - اي ثبت الشفاعة بالمعنى الثاني له صلى الله عليه وآله بالدليل السمعي وهو قوله : ادخرت شفاعتي الخ .

اقول : بل ثبتت بالمعنى الاول ايضا ، و لاهل بيته و سائر الانبياء و الاولياء و العلماء و الاختيار ايضا ، كل ذلك بالايات و الاخبار .

المسألة الحادى عشرة (فى وجوب التوبة)

عقد هذه المسألة فى الكلام مع انها فقهية لان التوبة متعلقة بالعقاب .

قول الشارح : التوبة هى الندم الخـ الندم هو اضطراب روحى مع انقباض يحصل للانسان عند اعتقاد الضرر بما فعله او تركه اختيارا بحيث لو استطاع تدارك ذلك لفعل ، و هذا يلزمه العزم على ترك المعاودة لامحالة كالعكس فهما متلازمان ، والعزم انما يتعلق بما فى حيلة الاختيار فيما يستقبل ، فما فعل بالعبد او ترك منه خارجا عن اختياره لم يصح ان يقال : انه كان عازما عليه ، فلذلك اذ حضر الموت فات مجال التوبة مع ان الندم حاصل و ترك المعاودة واقع قهراً ، قال تعالى : و ليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الان ولا الذين يموتون وهم كفار اولئك اعتدنا لهم عذابا اليما ، و لذلك قال تعالى : و ليست التوبة لهم ، اى لم يتحقق منهم التوبة اذ لا يقدرّون على ذلك العزم عند حضور الموت ، ولم يقل : لا تقبل توبتهم لان التوبة اذا تحققت من العبد قبلها الله تعالى تفضلا كما عليه الامامية والاشاعرة و فريق من المرجئة او وجوبا كما عليه المعتزلة و فريق آخر من المرجئة لانه تعالى قال : يقبل التوبة عن عباده و يعفو عن السيئات ، فتقييد التوبة فى الاية بالمقبولة كما فى بعض التفاسير ليس على ما ينبغي ، و اما قوله تعالى فى المرتدين : فلن تقبل توبتهم فذلك فى ظاهر الشرع لا عند الله تعالى ان وقعت منهم التوبة حقيقة .

اقول : الظاهر ان التوبة المثبتة فى قوله تعالى : انما التوبة على الله للذين يعملون السوء الاية والمتفية فى قوله تعالى : و ليست التوبة للذين يعملون السيئات الاية هى توبة الله تعالى فان العبد اذا تاب الى الله عز وجل بالايمان والتقوى تاب الله عليه بالرحمة و المغفرة ، فمحصل الايتين ان عفوه تعالى للذين يتوبون من قريب

على الحقيقة لا للذي يتمادى في الكفر أو السيئات إلى حضور الموت فيقول انى ثبت الان فان ذلك صرف قول لا التوبة حقيقة .

ثم ان تعلق التكليف عقلا وسمعا بالتوبة انما هو باعتبار العزم على ترك المعاودة والرجوع عما كان عليه من العصيان لان الندم خارج عن الاختيار فلا يصح تعلق التكليف به وان كان العزم لا ينقذ في الباطن من دون حصول الندم لتلازمهما ، و قال بعض : ان التكليف به يصح باعتبار اسبابه التي بيد العبد ، فتدبر .

قول الشارح : لكونها معصية - هذا القيد معتبر شرعا لان الندم على المعصية ان كان للاخلال بما يرجع اليه من عرضه او نفسه او ماله او حرمة و وجاهته عند الناس او غير ذلك لا يعد توبة عند الشارع ، بل لابد ان يحض ذلك على ما وقع منه من معصية الله تعالى ، والاحكام الاتية تدور مدار هذا القيد .

قول الشارح : في المستقبل - هذا القيد مستدرك لان العزم لا يكون الا بالنسبة الى ما يستقبل .

قول الشارح : لان ترك العزم الخ - اي انتفاؤه يستلزم انتفاء الندم لانه لازمه .

ثم ان هذا العزم لابد منه في تحقق التوبة سواء قلنا انه جزء من حقيقتها كما هو ظاهر الشارح رحمه الله تعالى و ظاهر الشارح البهشتى والشارح القديم وغيرهم ، او خارج لازم لها كما هو ظاهر القوشجى ، او شرط لها كما هو صريح المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات .

و في الكافي باب الاعتراف بالذنوب عن امير المؤمنين صلوات الله عليه : ان الندم على الشر يدعوا الى تركه ، و في هذا اشارة الى اللزوم .

ثم ان من لم يتمكن من الذنب الذي فعله كمن زنى ثم جب فان ندم عليه كان ذلك توبة صحيحة و ان لم يتحقق منه العزم على الترك لعدم قدرته عليه لان له العزم تقديرا بحيث يكون عازما على الترك ان استطاع ، و اما من حضره الموت فلا مجال له للعزم لا تحقيقا ولا تقديرا ، و ندمه ايضا ليس عن انفعال الهى بل من الهول والدهشة

فلوردوا لعادوا لما نهوا عنه .

ان قلت : قدورد فى الاخبار الصحيحة : كفى بالندم توبة ، و هذا ظاهر فى عدم اشتراط العزم على ترك المعاودة ، قلت : اذا كان الندم يدعو الى الترك و يستلزمه كما مر " آتفا فى كلام امير المؤمنين عليه السلام فمن بليغ الكلام ان يكتفى به فى مقام البيان .

قول الشارح : وهى واجبة بالاجماع - اما عند الاشاعة فبالسمع من الايات والاخبار الامرة بها لان الدليل العقلى فى ذلك يبنى على القول بالوجوب والحسن والقبح العقلية كما يأتى بيانه وهم لا يقولون بذلك ، و اما عند غيرهم فبالعقل والسمع معا ، هذا ، ولكن قال الاشعرى فى مقالات الاسلاميين : و اختلفوا (اى الناس) فى وجوب التوبة فقال قائلون : التوبة من المعاصى فريضة ، و انكر ذلك آخرون .

قول الشارح : ولا تجب من الصغائر الخ - لانها مغفورة استحقاقا او تفضلا . قال الاشعرى فى المقالات : اختلف المعتزلة فى غفران الصغائر على ثلاثة اقاويل : فقال قائلون : ان الله سبحانه يغفر الصغائر اذا اجتنب الكبائر تفضلا ، و قال قائلون : يغفر الصغائر اذا اجتنب الكبائر باستحقاق ، و قال قائلون : لا يغفر الصغائر الا بالتوبة .

اقول : ظاهر قوله تعالى : ان تجنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و ندخلكم مدخلا كريما و كذا ما فى الحديث : من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر ان الصغائر مغفورة من المؤمنين بدون التوبة بشرط اجتناب الكبائر تفضلا ، و هذا احد موارد العفو من دون التوبة والشفاعة .

ولكن العارف لا ينبغي له ان يغتر " بكرم ربه عز وجل فان مخالفة الحق ولو بمكروه يوجب انحطاط الدرجة فى الاخرة لامحالة .

قول الشارح : انها لا تجب من الخ - اى لا تجب التوبة عن الذنب الذى تاب منه اذا نقض توبته و عاد الى مثل ذلك الذنب ، و فى قبالهم من قال : تجب لان توبته تلك بطلت بنقضها .

قال الاشعري في المقالات : اختلف المعتزلة في النائب يتوب من الذنب ثم يعود اليه على مقالتين : فقال قائلون : يؤخذ بالذنب الذي تاب منه اذا عاد اليه ، و قال قائلون : لا يؤخذ بما سلف لانه قد تاب منه .

اقول : في قوله تعالى : و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون في آكل الربا ، و قوله تعالى : و من عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام في المحرم القاتل للصيد ، و قوله تعالى في الكفار : قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف و ان يعودوا فقد مضت سنة الاولين اشعار بان العائد الى الذنب الاول يؤخذ اشد من الاخذ الاول .

قول الشارح : سواء تاب عنها الخ- التوبة من الذنب الذي تاب منه هي الاستمرار على التوبة بحيث لو نقض توبته و عاد الى مثله بطلت توبته ، و على هذا فيجب التوبة عن كل ذنب في كل وقت بان تاب عنه ابتداء او استمر " على توبته او استأنف التوبة عنه ان نقضها .

قول الشارح : الاول انها دافعة الخ- هذا قياس من الشكل الاول صورته ان التوبة دافعة للضرر المحتمل الذي هو العقاب و دافعة لخوف ذلك العقاب المحتمل و كل دافع لذلك يجب اتيانه بحكم العقل فالتوبة يجب اتيانها ، بيان الصغرى ان معصية المولى مقتضية للعقاب و شمول عفوه من دون التوبة غير معلوم و كذا الشفاعة اذ ليس امن حق العبد فيصير العقاب محتملا قويا والخوف منه حاصل ، و بيان الكبرى ان العقل يحكم بالضرورة باتيان ما يدفع هذا الخوف والاحتمال وليس ذلك الا التوبة ، فتجب بحكمه ليحصل الامن .

ان قلت : انى يحصل القطع بقبول توبته حتى يحصل الامن ، قلت : ان تاب بحقيقتها التي هي الندم على مخالفة المولى من حيث هي مخالفة المولى العظيم القهار والعزم على تركها حصل القطع بذلك لانه تعالى وعد في كتابه بقبول توبة عبده و انه عز وجل لا يخلف الميعاد .

ان قلت : فاين موضع الاستغفار ؟ قلت : ان العبد العاصي اذا تذكر مقام ربه

من العظمة والجلال والكبرياء و تضرر نفسه بالعصيان والخطاء حصل له الندم لامحالة و احترق قلبه بنار الندامة على قدر عرفانه بعظمة ربه فى الحال ينسحل لاطفاء تلك النار و ازالة ذلك العار عن ذيل روحه فى مقام عبوديته ، ولا يجد بفطرته طريقا الى ذلك الا التوجه بقلبه الى جناب ربه الرحمان المستعان، ناظرا الى جمال عفوه ورحمته و مغفرته ، داعيا يا الله يا رحمان يا رحيم يا عفو يا غفور يا ذا الصبح الجميل يا اهل المغفرة والرحمة يا ذا الجلال والاكرام يا ذا الفضل والانعام يا من اظهر الجميل و ستر القبيح يا من لم يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك السترياء عظيم العفو يا حسن التجاوز يا واسع المغفرة يا باسط اليدين بالرحمة يا مقبل العثرات يا كريم الصبح يا ربنا وسيدنا ومولانا، قائل لا اله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك عملت سوءا وظلمت نفسي فاغفرلى واعف عني و ارحم ذلى ومسكنتى فانه لا رب لى سواك ولا يغفر الذنوب الا انت يا خير الغافرين و يا ارحم الراحمين ، و هذا مقام الاستغفار والاستعفاء بعد ان قام مقام التوبة القلبية باحتراق قلبه بنار الندامة بعد ملاحظة عظمة ربه و تضرر نفسه ، ثم يأتى من بعد ذلك الى مقام التوبة النفسية بالعزم على ترك طريق الخلاف و اخذ طريق الوفاق قائلا : اياك نستعين ولا حول عن معصيتك الا بك ولا قوة على طاعتك الا بك ، ثم يأتى من بعد ذلك الى مقام التوبة العملية بقضاء ما فات عنه من الفرائض و اداء ما ضيع من حقوق الخلائق و جبران ما انتقص عليه من الوظائف والفضائل ، فعند ذلك يشملها العفو والمغفرة من عند رب المغفرة والعفو بفضله حسب وعده .

قال الله تعالى : الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ، ان لا تعبدوا الا الله اننى لكم منه نذير وبشير و ان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى و يؤت كل ذى فضل فضله و ان تولوا فانى اخاف عليكم عذاب يوم كبير ، الى الله مرجعكم و هو على كل شىء قدير .

و فى مصباح الشريعة : قال الصادق عليه السلام : التوبة حبل الله ومدد عنايته ، ولا بد للعبد من مداومة التوبة على كل حال ، و كل فرقة من العباد لهم توبة ، فتوبة الانبياء من اضطراب السر ، وتوبة الاولياء من تلوين الخطرات ، وتوبة الاصفياء من التنفيس ،

وتوبة الخاص من الاشتغال بغير الله ، وتوبة العام من الذنوب ، ولكل واحد منهم معرفة و علم في أصل توبته و منتهى امره ، و ذلك يطول شرحه ههنا ، فاما توبة العام فان يغسل باطنه من الذنوب بماء الحسرة والاعتراف بجنايته دائما واعتقاد الندم على ماضى والخوف على ما بقى من عمره ، ولا يستصغر ذنوبه فيحمله ذلك الى الكسل ، و يديم البكاء والاسف على ما فاتته من طاعة الله ، و يحبس نفسه من الشهوات و يستغيث الى الله تعالى ليحفظه على وفاء توبته و يعصمه عن العود الى ما اسلف ، و يروض نفسه في ميدان الجهد والعبادة ، و يقضى الفوائت من الفرائض ، و يرد المظالم ، ويعتزل قرناء السوء ، و يسهر ليله ، و يظمأ نهاره ، ويتفكر دائما في عاقبته ، و يستعين بالله سائلا منه الاستقامة في سرائه و ضرائه ، و تثبت عند المحن والبلاء كيلا يسقط عن درجة التوابين فان في ذلك طهارة من ذنوبه و زيادة في عمله و رفعة في درجاته ، قال الله عز وجل :
و ليعلمن الله الذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين .

و في سادس البحار المطبوع حديثا باب التوبة عن تحف العقول عن كميل بن زياد قال : قلت لامير المؤمنين عليه السلام : يا امير المؤمنين العبد يصيب الذنب فيستغفر الله منه فما حدا الاستغفار ، قال : يا بن زياد التوبة ، قلت بس ؟ قال : لا ، قلت : فكيف ؟ قال : ان العبد اذا اصاب ذنبا يقول : استغفر الله بالتحريك ، قلت : و ما التحريك ، قال : الشفتان واللسان يريد ان يتبع ذلك بالحقيقة ، قلت : و ما الحقيقة ، قال : تصديق في القلب و اضمار ان لا يعود الى الذنب الذي استغفر منه ، قال كميل : فاذا فعل ذلك فانه من المستغفرين ؟ قال : لا ، قال كميل : فكيف ذاك ، قال : لانك لم تبلغ الى الاصل بعد ، قال كميل : فاصل الاستغفار ماهو ، قال : الرجوع الى التوبة من الذنب الذي استغفرت منه ، و هي اول درجة العابدين ، و ترك الذنب و الاستغفار اسم واقع لمعان ست : اولها الندم على ماضى ، والثاني العزم على ترك العود ابدا ، والثالث ان تؤدى حقوق المخلوقين التى بينك و بينهم ، والرابع ان تؤدى حق الله في كل فرض ، والخامس ان تذيب اللحم الذى نبت على السحت والحرام حتى يرجع الجلد الى عظمه ، ثم تنشئ فيما بينهما لحما جديدا ، والسادس ان تذيب البدن الم

الطاعات كما اذقته لذات المعاصي .

قول الشارح : هو العقاب والغوف - في بعض نسخ الكتاب والشرح القديم والقوشجي معطوف باو ، فالمعنى على هذا: انها دافعة للضرر الذي هو العقاب في الآخرة ان لم يشمل العاصي العفو والشفاعة او خوف العقاب في الدنيا ان شمله ، والمنفصلة مانعة للخلو ، و تقدير المحتمل كما مرفى بياننا غير محتاج اليه على هذا الفرض .

قول الشارح : الثاني انا نعلم الخ - هذا ايضا قياس من الشكل الاول ، هو ان التوبة ندم على القبيح او الاخلال بالواجب والندم على ذلك واجب لان الاصرار عليه قبيح عند العقلاء .

اقول ؛ قد قلنا ان الندم امر قهري يحصل عند الاعتقاد بالتضرر بما فعله او تركه ، فهو من حيث هو ندم لا يتعلق به التكليف حتى يقال : انه واجب وتركه قبيح ، فالحق ان يقال : انا نعلم قطعاً وجوب العزم على ترك معاودة القبيح او الاخلال بالواجب لان عدم العزم والاصرار على ذلك قبيح بحكم العقل والعقلاء .

قول الشارح : اذا عرفت الخ - اى اذا عرفت بالدليلين ان التوبة واجبة كلية لكلية المقدمتين في كل من القياسين فهي واجبة عن كل ذنب ولا يصح من البعض كما يأتى التصريح به في كلام المصنف عن قريب .

قول المصنف : ويندم على القبيح لقبحه الخ - حاصل هذا الكلام ان باعث العبد على التوبة يجب ان يكون قبح ما فعله من الحرام او ما تركه من الواجب سواء انضم اليه امر آخر من الامور الدنيوية او الاخرية ام لا بحيث لو كان الباعث امراً آخر و ان كان امراً اخروياً من فوات الجنة او عذاب النار لم تصح توبته ، و استدلل على ذلك بامرين .

الاول انتفاء الندم لان شارب الخمر لو ترك شربها او تارك الصلاة لو اتى بها مثلاً لان الناس يذمونه او احس ضرر الشرب ببدنه او خاف عذاب النار لم يندم على هذا الفعل او الترك ، بل ترك الشرب و فعل الصلاة لاجل هذه الامور ، فلو لاهى لارتكب الشرب و ترك الصلاة ، فاذا انتفى الندم انتفت التوبة لانها متقومة به .

الثاني قياس التوبة بالاعتذار العرفي فان المسمى لو اعتذر الى المظلوم لالانه اساء اليه بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل عذره .

اقول : في كلا الوجهين نظر ، والحق ان الندم يحصل و ان لم يكن سببه نفس فعل الحرام او ترك الواجب ، بل امر توسط بينه وبين الندم ، فتلك الوسطة ان كانت بحيث يصح معها قصد القربة في ترك المحرم و اتيان الواجب كخوف النار و حرمان الثواب في دار القرار صحت توبته ، و ان كانت بحيث تنافي ذلك كخوف الضرر ببدنه او ملامة الناس او عقوبة السلطان فلا ، والحاصل ان قيل لتارك شرب الخمر : لم تركته ؟ فان قال : لقبحه في الدين اولانه حرام او لخوف العقاب او لرجاء الثواب او للتقرب الى الله اولان الله نهاني عنه اوللا من من سخطه او غير ذلك مما يرجع اليه تعالى فتوبته صحيحة ، يسقط بها عقاب ماسلف منه ، فان اجاب بما لا يرجع اليه تعالى فلا .

قول المصنف : كان الغاية - اى العلة الغائية الداعية للفاعل الى الفعل الباعثة له عليه ، و يقال لها الغاية باعتبار التحقق في الوجود بعد الفعل ، والمعنى ان خوف النار فقط من دون قبح القبيح ان كان باعثا له على ترك ارتكاب الحرام وترك الاخلال بالواجب فليس ذلك بالتوبة .

قول المصنف : فلا يصح من البعض الخ - قول ابي هاشم الجبائي ان التبعض لا يصح في التوبة ولا تصح عن قبيح دون قبيح سواء كان ذلك القبيح ارتكاب حرام او ترك واجب ، و دليله ان التوبة من القبيح لا بد ان تكون لقبحه لامر آخر سواء انضم الى القبح شيء آخر ام لا ، فلو تاب العاصي من بعض دون بعض يكشف ذلك عن ان توبته ليست لقبح القبيح بل لامر آخر لانه لو كان داعيه الى التوبة قبح القبيح لتاب من كل قبيح لان القبح متحقق في كل قبيح ، نعم يصح التبعض اذا اعتقد النائب في بعض القبائح حسنا او كان مستحقرا لقبيح في جنب قبيح آخر كما يأتي في كلام المصنف والشارح ، هذا كلام ابي هاشم .

و اورد عليه ما نقل عن ابي علي الجبائي من ان التبعض في ترك القبيح كالتبعض في ترك الواجب ، والثاني جائز بالاجماع فكذا الاول ، والجامع بينهما ان ترك القبيح

لقبحه و فعل الواجب اوجوبه فيصح التبعض في كليهما ، فلو كان غير صحيح في الاول لكان غير صحيح في الثاني .

اقول : تسلما وجوب ترك القبيح لقبحه و اتيان الواجب لوجوبه الا ان ابا هاشم يرد هذا القياس للفرق الفارق بينهما كما يأتي بيانه في كلام الشارح ، ولكن الحق انه لا يجب ذلك ، بل يكفي مطلق الترك في الاول و كون الداعي في الثاني الهيا لانفسانيا و ان كان الاتيان لوجوبه في الدين احد الدواعي الالهية لكنه لا يتعين ، نعم لو كف نفسه عن حرام تطالبه بذلك طلبا لمرضاته تعالى كان له ثواب بذلك مزيدا على الامن من العقاب .

اذا عرفت ذلك فالتبعض في ذلك ممكن كما يشهد به الوجدان ويشاهد للتائبين من العباد ، فان انسانا لو كان زانيا و كاذبا امكن ندمه على كذبه و عزمه على تركه لله تعالى و ان لا يعود اليه ابدا ، و بقاءه على ارتكاب الزنا لغلبة شهوته و عدم تمكنه من الزواج معتقدا حرمة راجيا لتوفيق التوبة منه بالتمكن من سبيل النكاح ، و هذا مراد المصنف مما يأتي في كلامه من ترجيح الداعي الى الندم على البعض كما ان هذا الترجيح متصور في افعال الواجبات .

قول الشارح : لم تكن مقبولة - على تقرير ابي هاشم ينبغي ان يقال : لم تكن توبته بالتوبة .

قول الشارح : بالتمهيم في الاول دون الثاني الخ - اي بتمهيم النهي المستدعي لترك كل فرد من افراد القبيح كما لو قال المولى : لا تأكل الرمانة الحامضة فانه يستدعي ترك اكل كل رمانة حامضة والالم يمثل النهي بخلاف ما لو قال : كل الرمانة الحامضة فانه لو اكل واحدة لامثل الامر ، فحصل الفرق بين ترك القبيح و فعل الواجب بانه لو ترك بعض افراد القبيح و ارتكب بعضها الاخر يكشف ذلك عن ان تركه لذلك البعض ليس لقبح الفعل بخلاف الواجب فان اتيان بعض افراده دون بعض لا يكشف عن انه ليس لوجوبه ، بل ظاهر في الاتيان للوجوب .

اقول : كلام ابي علي كما هو صريحه ليس في افراد واجب واحد او قبيح واحد ،

بل في الواجبات والقبايح يأتي بعضها و يترك بعضها ، فانه يقول مثلا : لو صح ان يقال للعبد المصلي التارك للصوم : ان صلاتك ليست بصحيحة لان اللازم عليك ان تصلي لوجوبها و لست تصلي له لانك لو صليت لذلك لصمت لانه واجب ايضا لصح ان يقال : للعبد التائب عن الزنا المصروع الكذب : ان توبتك عن الزنا ليست بصحيحة لان اللازم عليك ان تتوب منه لقبحه و لست كذلك لانك لو تبت لذلك لتبت من الكذب لانه قبيح ايضا ، فاذا امتنع القول الاول امتنع القول الثاني ، و هذا حق اذ لو وجب ترك القبيح لقبحه لا غير اتيان الواجب لوجوبه لا غير فكما يستكشف من التبعض في ترك القبايح ان ترك المتروك ليس لقبحه يستكشف من التبعض في اتيان الواجبات ان اتيان المأثي ليس لوجوبه ، فاذا قلنا بعدم التبعض في احدهما فلا بد من القول به في الاخر ، ولكن قلنا من قبل : ان الواجب لا يجب اتيانه لوجوبه ولا القبيح يجب تركه لقبحه ، و التبعض ممكن في المحرمات والواجبات .

قول الشارح : و ان كان اعتقاده الخ - اي وان كان اعتقاد من اعتقد الحسن في بعض القبايح قبيحا لانه لا يعتقد القبيح كما هو حقه ، فاعتقاده جهل مركب و هو قبيح .

قول الشارح : فكذا العزم - اي فكذا العزم فيما نحن فيه بالنسبة الى ترك المعاودة الى كبيرة كقتل النفس بغير حق وصغيرة ككذبة في هزل .

قول المصنف : والتحقيق الخ - الفرق بين تحقيق المصنف و قياس ابي على مع اتفاقهما في المدعى ان قياسه لا يفيد الا الزام الخصم و اسكاته بجامع بين المقيس والمقيس عليه ، فلذا تمحل الخصم لبيان الفارق بينهما ، و اما المصنف فقد حل المسئلة بان الدواعي في ترك المحرمات مع اشتراكها في الندم على القبيح لقبحه تختلف بحسب الامور الخارجية ، فيصير اختلافها سببا لترجيح بعضها على بعض ، فيحصل له العزم على ترك بعض المحرمات دون بعض كما ذكرنا من قبل من مثال الزنا والكذب ، فتحقيقه يخالف مدعى ابي هاشم و دليل ابي علي ، و يوافق دليل ابي هاشم و مدعى ابي علي ، فنلظ القوشجي في قوله : ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين

ترك القبيح و الاتيان بالواجب كما ذكره ابو على فأخر كلامه يخالف او له ، انتهى .

ثم ان المصنف اخذ كلامه هذا من المفيد حيث قال في اوائل المقالات : القول في التوبة من القبيح مع الاقامة على مثله في القبح ، اقول : ان التوبة من ذلك تصح و ان اعتقد النائب قبح ما يقيم عليه اذا اختلفت الدواعي في المتروك والمعزوم ، فاما اذا اتفقت الدواعي فيه فلا تصح التوبة منه ، وهذا مذهب جميع اهل التوحيد سوى ابي هاشم الجبائي فانه زعم ان التوبة لا تصح من قبيح مع الاقامة على ما يعتد قبحه وان كان حسنا فضلا عن ان يكون قبيحا .

قول المصنف : يبعث عليه - اى على الندم على البعض .

قول المصنف : و ان اشترك الداعي الخ - اشترك الداعي في الندم في كل قبيح لا يستلزم ان يكون الندم في كل قبيح ارتكبه حاصلا بالفعل ، بل يجب حصول الندم فيما يتوب منه ، و لكن قلنا : ان حصول الندم على القبيح لا يجب ان يكون لقبحه ، بل لكل امر يرجع اليه تعالى سواء كان قبحه او غيره و كان غافلا عن القبح رأسا .

قول الشارح : كعظم الذنب الخ - لابد ان يكون داعيه الهيا كما قلنا سواء انضم اليه احد هذه الامور ام لا .

المسألة الثانية عشرة

(في اقسام التوبة)

قول الشارح : كالعيدين - اى صلاة عيدى الفطر والاضحى .

قول الشارح : حد قذف - لان حد القذف حق للمقذوف حتى او مات فلورثته المطالبة بذلك .

قول الشارح : من جهة المعنى - اى من جهة كمال العمل فى مقام التوبة و كشف ذلك عن قوة ايمانه .

قول المصنف : و يجب الاعتذار الخ - هذان ذكر الخاص بعد العام لانه من اقسام حق الامى .

قول الشارح : لامكان الاجراء - كذا فى النسخ ، والصحيح الاجتزاء كما فى المنقول من الكتاب فى سادس البحار المطبوع حديثا ، و حاصل المعنى ان الاكتفاء بالندم على جميع معاصيه جملة فى مقام التوبة ممكن فيكتفى بذلك لان المطلوب هو الندم و هو حاصل و ان كان التفصيل اولى ، و فى بعض الاحاديث دلالة عليه .

قول الشارح : اذا تاب المكلف الخ - هذا الاختلاف بين ابى على و ابى هاشم يرجع الى ان المداومة على الندم واجبة بحيث كلما تذكر المعصية مرتكبها كان على حالة الندامة منها ام لا ، فابو على على الاول و ابنه على الثانى .

اقول : مرتكب المعصية بعد التوبة منها اما ينسيها او يتذكرها او يكون عند معرضها ، ففي حالة النسيان لاحكم عليه ، وفى الاخيرتين لا يجب عليه الا الكف عنها لان الندامة باقتضاء ايمانه حصلت له فلا يبقى الا الكف والعزم على الترك ، فلو اشتبهها او ارتكبها فتلك جديدة يجب عليه التوبة عنها ايضا ، وهكذا .

روى فى سادس البحار المطبوع حديثا ص ٤٠ عن الكافى بالاسناد عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام ، قال : يا محمد بن مسلم ، ذنوب المؤمن اذا تاب منها مغفورة له ، فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة والمغفرة ، اما والله انها ليست الا لاهل الايمان ، قلت : فان عاد بعد التوبة والاستغفار من الذنوب و عاد فى التوبة ؟ فقال : يا محمد بن مسلم اترى العبد المؤمن يندم على ذنبه ويستغفر الله تعالى منه ويتوب ثم لا يقبل الله توبته ، قلت : فانه فعل ذلك مرارا يذنب ثم يتوب و يستغفر ، فقال : كلما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة عاد الله عليه بالمغفرة و ان الله غفور رحيم ، يقبل التوبة و يعفو عن السيئات ، فاياك ان تقنط المؤمنين من رحمة الله .

ثم ان اشتاء المعصية من حبشة الحيوانية لا ينافى الندامة من حبشة العقلانية

فان المؤمن يمكن ان يكون عند ذكر ربه و تذكر وعده و وعيده نادما على ما ارتكبه من العصيان بحسب عقله و ايمانه ، مائلا بحسب شهوته او غضبه الى مثل تلك التي تاب منها ، و ربما يغفل و يزل فيها ثانية عند تهيؤ الاسباب ، نعم هذا عند ضعف الايمان ، و اما من قوى ايمانه وعقله فهو غالب على غضبه و شهوته ، صائن لنفسه عند ما قرب من معرض معصيته .

ثم ان هم السيئة مغفور بدلالة الاحاديث سواء كان على الابتداء او بعد التوبة من تلك السيئة .

روى في سادس البحار ص ١٨ عن الكافي بالاسناد عن ابي جعفر عليه السلام ، قال : ان آدم عليه السلام قال : يا رب سلطت على الشيطان و اجرينته منى مجرى الدم فاجعل لي شيئا ، فقال : يا آدم جعلت لك ان من هم من ذريتك سيئة لم تكتب عليه ، فان عملها كتبت عليه سيئة ، و من هم منهم بحسنة فان لم يعملها كتبت له حسنة ، و ان هو عملها كتبت له عشرة ، قال : يا رب زدني ، قال : جعلت لك ان من عمل منهم سيئة ثم استغفر غفرت له ، قال : يا رب زدني ، قال : جعلت لهم التوبة و بسطت لهم التوبة حتى تبلغ النفس هذه ، قال : يا رب حسبى .

قول المصنف : وكذا المعلول مع العلة - اى و كذا فى وجوب التوبة من المعاول مع وجوبها من علته اشكال ، فهل يجب على المرتكب توبتان من العلة والمعاول او توبة واحدة من المعاول فقط ، وهذه المسألة ترجع الى ان سبب الحرام حرام حتى يجب منه التوبة ام لا ، والحق انه ليس بحرام مطلقا الا ان ينطبق عليه عنوان من عناوين المحرمات لان الحكم يتحقق عند تحقق موضوعه والا فلا ، والحق ايضا ان التوبة لا تجب قبل وجود المعصية سواء كانت سببا او مسببا لان سبب وجوب التوبة هو ارتكاب المعصية فما لم يتحقق السبب لم يتحقق المسبب .

قال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات : القول فى التوبة من المتولد قبل وجوده او بعده ، و اقول : انه لا يصلح التوبة من شىء من الافعال قبل وجوده سواء كانت مباشرة او متولدة او من فعل سببا او يجب به مسببا ثم ندم على فعل السبب قبل وجود المسبب فقد

سقط عنه عقابه وعقاب المسبب و ان لم يكن نادما في الحقيقة على المسبب ، ليس لانه مصر عليه او متهاون به لكن لانه لا يصح له الندم مما لم يخرج الى الوجود والتوبة مما لم يفعله ، غير انه متى خرج الى الوجود و لم يمنعه مانع من ذلك فان التوبة منه واجبة اذا كان فاعله متمكنا ، وهذا مذهب جمهور اصحاب التولد وقد خالفهم فيه نفر من اهله ، و زعموا ان التوبة من السبب توبة من المسبب ، وقال بعضهم : انه بفعله السبب يكون كالفاعل للمسبب و لذلك يجب عليه التوبة منه ، والقولان جميعا باطلان لان التوبة من الشيء لا تكون توبة من غيره ، وقد ثبت ان السبب غير المسبب ولان السبب قد يوجد ولا يخرج المسبب الى الوجود بمانع يمنعه منه ، انتهى .

قول الشارح : اذا فعل المكلف العلة الخ - انه رحمه الله بسط ههنا مورد الكلام و صورته صوراً : فان سبب الحرام اما لا يتخلل بينه و بين الحرام زمان و اما يتخلل ، وعلى كل فاما يكون المعلول مباشرياً او توليدياً ، والشارح رحمه الله فرض مورد الكلام ما اذا كان بينهما تخلل زمانى و كان المعلول توليدياً ، فشيوخ المعتزلة قالوا : يجب التوبة من المعلول فقط وتصح التوبة منه و لو قبل تحققه ، و قاضى القضاة عبد الجبار المعتزلى قال : يجب عليه توبتان : احديهما من العلة والاخرى من كون الرمى مولداً للقبيح فان التوليد عنوان غير ذات الرمى ، ولا يجوز الندم على المعلول اصلاً لا قبل تحققه لانه لا قبح فيه حيثئذ ولا عند تحققه لانه حيثئذ خارج عن اختيار الفاعل .

اقول : كان هذا القاضى ذهب الى عدم استناد الافعال التوليدية اليها ، وقدم الكلام فيها في المسألة السابعة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، لكن انكار جواز الندم عليها عجيب ، فتدبر ، والحق ان كلام المولد والمتولد انطبق عليه عنوان من المحرمات وجب منه التوبة والا فلا .

قول المصنف : و وجوب سقوط العقاب بها - اى و فى وجوب سقوط عقاب المعصية التى تاب منها العبد على الله تعالى اشكال ايضا .

اقول : مقتضى دأب المصنف من الايجاز فى الكلام لاسيما فى هذا الكتاب ان يقول : وفى ايجاب التفصيل مع الذكر ، والتجديد ، والمعلول مع العلة ، ووجوب سقوط العقاب

عليه تعالى بها اشكال ، فلم افهم لذكر بعض الالفاظ وتكرير بعضها وجها ، ولا يخفى ان الوجوب في الاخير عليه تعالى و فيما قبله على العباد .

قول الشارح : و اختلفوا فقالت المعتزلة الخ - اقول : انه تعالى اخبر في كتابه بقبول التوبة و وعد التائبين بذلك وخلف الوعد قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب عليه القبول بحسب وعده لا بالاصالة ، لكن على شرط وهو الايمان والمحبة والولاية لمحمد و اهل بيته الطاهرين والاعتقاد بولايتهم و امامتهم وخلافتهم و وصايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله ، قال الله تعالى : واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى ، وهذا الاهتداء بعد الايمان و العمل الصالح هو الاهتداء الى ولايتهم كما هو مفسر بذلك في اخبار .

قول الشارح : وقالت المرجئة الخ - بعض المرجئة في هذه المسألة على مذهب المعتزلة ، و اما الاشاعة فلا يقولون بوجوب شيء عليه تعالى ، و اما الامامية فعلى وفاق الاشاعة في هذه المسألة .

قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : القول في التوبة و قبولها ، اتفقت الامامية على ان قبول التوبة بفضل من الله عز وجل و ليس بواجب في العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب ، ولولا ان السمع ورد باسقاطها لجاز في العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق ، و وافقهم على ذلك اصحاب الحديث ، و اجمعت المعتزلة على خلافهم و زعموا ان التوبة مسقط لما سلف من العقاب على الوجوب .

قول الشارح : لم يحسن تكليف العاصي - بقوله تعالى : و توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم تفلحون ، و غير ذلك من الايات و الاخبار ، و كذا التكليف العقلي .

قول الشارح : بيان الشرطية ان التكليف الخ - توضيح بيانها ان العبد اذا تاب فاما نحكم بعدم سقوط عقاب المعصية التي تاب منها و وجوب عقابه بدون الثواب له على توبته او مع الثواب له عليها ، او نحكم بسقوطه بغير التوبة او بسقوطه بها ، فالاول يلزم منه اللغو في تكليفه بالتوبة ، والثاني ممنوع لامتناع اجتماع الثواب والعقاب للذات

هما ضدان ، والثالث يستلزم ان يكون السقوط بلا سبب وان يصير ما هو سبب لغوا معطلا
اذ لا يسقط العقاب بشيء غير التوبة ، فتعين الرابع و هو الحكم بسقوط العقاب بالتوبة ،
والشارح رحمه الله تعالى اجاب بمنع الثاني والثالث ، ويأتى بيانهما .

قول الشارح : الثاني ان من اساء الخ - هذا الاستدلال و استدلال المرجئة
متقابلان ، والحق ان الاساءة ان كانت قليلة كاتلاف مال يسير او شتم بكلمة و بالغ في
الاعتذار و كان ظاهره صدقا فان العقلاء يذمون المظلوم لو لم يقبل عذره ، والاحكموا
بالتخير بين القبول و عدمه .

قول الشارح : والجواب عن الاول انه لا نسلم الخ - هذا الجواب مردود
لان المعتزلة يقولون : لا يجب عليه تعالى اسقاط العقاب بغير التوبة ، و هذا حق نقول
به ايضا لان العفو وزيادة الثواب والشفاعة جائزة لا واجبة ، فلولا يسقط بالتوبة و قلنا
ان الثواب والعذاب لا يجتمعان لزم ان يكون التكليف بالتوبة لغوا .

قول الشارح : سلمنا لكن نمنع عدم اجتماع الخ - هذا الجواب حق ، لكن
قلنا من قبل ان الاسقاط بحسب وعده لا بحكم العقل مستقلا ، فلولا تلك الايات الواعدة
لم يمكن الاستدلال بنفس التكليف بالتوبة على وجوب اسقاط عقاب المعصية التي تاب
منها العبد ، لكن الانصاف ان في طلب التوبة اشعارا بان المولى يضمن اسقاط العقاب ان
امثل العبد امره بها .

قول الشارح : من قبح الذم - اى ذم المظلوم بعد ذلك .

قول الشارح : نمنع المساواة الخ - والحق ذلك لان عظمة رب الارباب جلّت
آلاؤه لا تبقى مجالا للحكم بالمساواة .

قول الشارح : فلما بينا من ابطال التحابط - في المسألة السابعة ، والتحابط
هو سقوط كل من الثواب والعقاب بالآخر ، ثم لا ينحصر سبب سقوط العقاب فيهما ، بل
يمكن بنفس التوبة ، سلمنا ، لكن عدم وجوبه عقلا لا يستلزم عدمه شرعا ، و هو ثابت
كما مر .

ثم ان القول بالوجوب السمعي بحسب وعده تعالى والقول بالتفضل لا يرجع الخلاف

فهما الا الى اللفظ لان مدر كهما واحد ، وهو اخباره بانه تعالى يقبل التوبة عن عباده ، وهذا كالعفو والشفاعة وغيرهما من اوصاف كرمه مما اخبر فى كتابه اوعلى لسان اصفياه ، فسواء قلنا انه تعالى يتفضل بذلك او يجب عليه بحسب وعده ، و اما الاستدلال على ذلك باستقلال العقل فمشكل .

المسألة الثالثة عشرة

(فى باقى المباحث المتعلقة بالتوبة)

قول المصنف : والعقاب يسقط بها - سقوط العقاب بنفس التوبة يتصور على وجهين : الاول ان لا يكون على النوبة ثواب واثر غير سقوطه ، الثانى ان يكون عليها ثواب على حدته غير سقوط العقاب ، و الادلة الثلاثة فى كلام المصنف ظاهر اولها الوجه الثانى و ظاهر الاخرين الوجه الاول ، و الحق كما يستفاد من الآيات والاخبار الوجه الثانى .

قول المصنف : لا بكثرة ثوابها - سقوط العقاب بكثرة ثواب النوبة يتصور ايضا على وجهين : الاول ان يتحاطب كثرة ثوابها وعقاب الذنب الذى تاب عنه ، الثانى ان يكون كثرة الثواب له بحالها مزيده على سقوط العقاب بها ، و القائلون بالتحاطب من المعتزلة لا بد ان يكونوا على الوجه الاول ، و حجة المخالف المذكورة هنا ساكنة عن ذلك ، بل تنطق بان سقوط العقاب ليس لذات التوبة .

قول المصنف : و الاختصاص - اى وانتفى الاختصاص .

قول الشارح : اختلف الناس - المراد بالناس هنا المعتزلة ، قال القوشجى : القول الاول لاكثرهم والثانى لبعضهم .

قول الشارح : لا على معنى الخ - اى من دون شروطها ، وهذا ناظر الى جواب حجة المخالف ، و يأتى .

قول الشارح : امر زائد - هو كثرة الثواب في سقوط العقاب سواء قلنا انها
حاصلة للتائب ام لا .

قول الشارح : الاول ان التوبة الخ - هذا قياس استثنائي صورته ان سقوط العقاب
لو كان بكثرة الثواب لم تقع التوبة محبطة (بصيغة المفعول) ومعنى كونها محبطة وقوعها
بلا ثواب ، لكن التالي باطل لو وقوع التوبة من الخارجى كذلك لان توبته مفيدة لسقوط
العقاب ولا ثواب له عليها ، ففي هذه الصورة سقط العقاب وليس سبب سقوطها كثرة الثواب
لان المفروض انها منتفية بل لا ثواب له عليها اصلا ، والخارجى من خرج على الامام
العادل كخوارج نهروان .

اقول : فى كون توبته مقبولة حتى يسقط بها عقاب زناه مثلا نظر لان التوبة من
العبادات ، و شرط قبولها الولاية والمودة لاهل البيت عليهم السلام و ذلك مفقود عند
الخارجى ، نعم ان تاب من خروجه فهو كالكاثر التائب من كفره .

قول الشارح : و لوصح ذلك لكان الخ - هذا بيان بطلان التالى ، و فيه
منع لان من الممكن ان يقال : ان التوبة انما تسقط المعاصى السابقة بكثرة ثوابها ،
اما الكفر او الفسق الحادث بعد التوبة فلا ارتباط له بها لان التوبة انما هى توبة اذا تحققت
بالندم على ما ارتكبه التائب ، فحصل الفرق بين التوبة اللاحقة والسابقة بالارتباط وعدمه
بخلاف سائر الطاعات فانها لا يلزم بينها و بين المعاصى هذا الارتباط .

قول الشارح : الثالث لو اسقطت الخ - يأتى فيه المنع الذى قلنا فى الوجه
الثانى بعينه .

فالحق ان العقاب يسقط بنفس التوبة مع زيادة الثواب عليها كما هو ظاهر الايات
والاخبار لابهذه الادلة .

قول الشارح : على القبيح لقبحه - هذه هى الصفة التى بها تؤثر فى اسقاط
العقاب ، و اما شروطها فهى العزم على ترك المعاودة والخروج عن عهدة حق الله تعالى
و حق الناس .

المسألة الرابعة عشرة

(في عذاب القبر والميزان والصراط وغير ذلك)

قول المصنف : للامكان - لان النفس من حيث انها مدركة بنفسها او بآلاتها وهي لا تفنى بانسلاخ البدن عنها بالموت امكنها ان تلتذ أو تتألم بامور في عالم البرزخ بنفسها او بآلة ، والتألم والتلذذ من مقولة الادراك او مسبب عنه في المحل القابل .

قال المفيد في اوائل المقالات : القول في تنعيم اصحاب القبور الى ان قال : ان الله تعالى يجعل لهم اجساما كاجسامهم في دار الدنيا ينعم مؤمنهم فيها و يعذب كفارهم فيها وفساقهم دون اجسامهم التي في القبور يشاهدها الناظرون ، تتفرق و تندرس و تبلى على مرور الاوقات و ينالهم ذلك في غير اماكنهم من القبور ، و هذا يستمر على مذهبنا في النفس ومعنى الانسان المكلف عندي هو الشئ المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والاعراض ، و معنى به روايات عن الصادقين من آل محمد صلوات الله عليهم ، و لست اعرف لمتكلم من الامامية قبلى فيه مذهباً فاحكيه ، ولا اعلم بينى و بين فقهاء الامامية واصحاب الحديث فيه اختلافاً .

قول الشارح : نقل عن ضرار الخ - نقل التوشجى انكار عذاب القبر عن ضرار بن عمرو و بشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة ، و قال شارح المقاصد : اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكرو نكير في القبر وعذاب الكفار و بعض العصاة فيه ، و نسب خلافه الى بعض المعتزلة ، قال بعض المتأخرين منهم : حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو ، و انما نسب الى المعتزلة و هم برآء منه لمخالطة ضرار اياهم ، و تبعه قوم من السفهاء من المعاندين للحق ، انتهى ، و على كل فالآيات و الاخبار دالة على سؤال القبر وعذاب البرزخ و نعيمه ، راجع سادس البحار المطبوع حديثاً .

اقول كان ضراراً كان يسكت عن تنعيم القبر والبرزخ ولم ينكره الا انما نقل

من استدلاله يعمه و عذاب القبر، و على كل فلا بأس بذكر ما تمسك به والجواب عنه،
و هو امران :

الاول قوله تعالى : لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ، تقرير الاستدلال
بها انه تعالى حصر الموت في الجنة لاهلها في مودة واحدة هي الموتة الاولى ، ولو عذبوا
في القبر لزم ان يحيا فيه ثانية لان الميت لا يحس الم العذاب ولا يصدق عليه انه معذب،
ولو حيوا ثانية في القبر لذاقوا موتين لانهم لا يبقون في القبر احياء الى يوم القيامة ،
و التالي باطل لان الآية تنفي عنهم الاموتة واحدة ، فلا يحيون ثانية في القبر حتى
يعذبوا فيه .

والجواب عنه اولا ان الاستثناء في الآية منقطع لانه لو كان متصلا لزم ان يكون
الموتة الاولى في الجنة لان المستثنى منه هو الموت في الجنة ، والاستثناء المنقطع لا يفيد
الحصر كما يقال : ما جاءني القوم الاحمارا فانه يتقى المجيء عن القوم و يشبه للحمار
لا انه يتقى المجيء عن جميع القوم و يشبه للحمار فقط ، و كما يقال : ما رأيت احدا
من اهل البصرة الا رجلا من اهل الكوفة فانه يشبه الرؤية على رجل من اهلها ولا ينقيها عن
غيره من اهلها ، فمعنى الآية انهم لا يذوقون الموت في الجنة اصلا ابدا لكنهم ذاقوا
الموتة الاولى التي هي في الدنيا ، و لعل الوجه في هذا الاستدراك التنبيه على ان
الحياة الابدية الخالصة في الجنة لا يحصل الانسان الا بعد رؤية هموم الدنيا و غمومها
و احوال الموت فيها والسير في عقبات الآخرة والمرور عليها .

وثانيا لا يلزم ان يحيى البدن ثانية للعذاب في البرزخ، بل يمكن ان يعذب العذاب
العقلي بالنفس والعذاب الحسى بتعلقها بالجسم البرزخى فلا يتحقق الاموتة واحدة.
اقول : في هذا الوجه اشكال ، و هو ان ظواهر بعض الاخبار في الكافي وغيره
ان الروح تلقى في الميت للمساءلة في القبر، فالمساءلة بهذا البدن بعد تعلق الروح به،
فتنزع منه ثم تجعل في جنة البرزخ اوجحيمه فيحصل الموتان .

و ثالثا ان الاولى لها ثانية لاقتضاء معنى الاضافة فيها ذلك والا فلا وجه لوصف
الموتة بها ، بل الوجه لولا ذلك ان يقال : الاموتة واحدة .

و رابعا ان ذلك لاهل الجنة ولا يثبت بذلك وحدة الموت لاهل النار ، فلعلهم يحيون ثانية ويعذبون في القبر وهو مورد كلام الخصم ، و قوله تعالى : قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل حكاية مقالة اهل النار ، لكن لا قائل في المسألة بالفصل بين اهل الجنة واهل النار .

الثاني انا نرى من يصلب وبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ، ومن اكله السباع و الطيور و تفرقت اجزاؤه في بطونها و حواصلها ، و من احرق بالنار فصار رمادا و ذرى بالرياح ، و نعلم عدم احيائهم و مسائلتهم و عذابهم بالضرورة ، والقول بذلك مع هذا سفسطة ظاهرة .

والجواب اولا ان المدعى ليس عموم ذلك لكل احد ، بل من محض الايمان محضا ومن محض الكفر محضا ، وثانيا يمكن ان يكون ذلك بالبدن البرزخي ، و ثالثا ان ذلك ممكن لهذا البدن وان كان في الهواء كما ورد في الحديث : انه سئل ابو عبد الله عليه السلام عن المصلوب يصيبه عذاب القبر؟ فقال عليه السلام : ان رب الارض هو رب الهواء ، فيوحى الله عز وجل الى الهواء فيضغطه ضغطة اشد من ضغطة القبر .

قول الشارح : فانه لا استبعاد في ان يعجل الخ- مسألة عذاب القبر من جزئيات مسألة تعجيل العذاب قبل يوم القيامة فلذا تعرض لامكانه ليثبت الخاص في ضمن العام .

قال المفيد في اوائل المقالات : القول في ثواب الدنيا وعقابها وتعجيل المجازاة فيها ، ان الله تعالى جل اسمه يشيب بعض خلقه على طاعتهم في الدنيا ببعض مستحقهم من الثواب ، ولا يصح ان يوفيههم اجورهم فيها لما يجب من ادامة جزاء المطيعين ، و قد يعاقب بعض خلقه في الدنيا على معاصيهم فيها ببعض مستحقهم على خلافهم له وبجميعه ايضا لانه ليس كل معصية له يستحق عليها عذابا دائما كما ذكرنا في الطاعات ، وقد قال الله تعالى : ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ، وقال : فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا و يمددكم باموال و بنين و يجعل لكم جنات و يجعل لكم انهارا ، فوعدهم بضروب من الخيرات في الدنيا

على الاعمال الصالحات ، وقال في بعض من عصاه : ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة
ضنكا و نحشه يوم القيامة اعمى ، وقال في آخرين منهم : لنذيفهم عذاب الخزي في
الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة اخزى ، لهم عذاب في الحياة الدنيا و لعذاب الآخرة اشق و
مالهم من الله من واق ، وجاء الخبر مستفيضا عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال : حمى
يوم كفارة ذنوب سنة ، وقال : صلة الرحم منساة في الاجل ، وهذا مذهب جماعة من اهل
العدل ، و تفصيله على ما ذكرت في تعجيل بعض الثواب و كل العقاب و بعضه مذهب
جمهور الشيعة و كثير من المرجئة .

اقول : ان الخاص يثبت في ضمن العام بعنوانه العام لا بعنوانه الخاص كما اذا ثبت
للانسان امكان الحركة فلا يثبت له امكان الحركة الى السماء ، فامكان تعجيل العذاب
للانسان لا يستلزم امكانه في القبر ، فلا بد من التعرض لاثبات امكانه و قد مر منا ما يفيد
ذلك ، ولا يبعد ان يكون مراد الشارح رحمه الله القياس والتنظير بان يقال : كما ان العذاب
في دار التكليف ممكن ولا ينافي التكليف فكذلك العذاب في القبر لان ما يتصور من المانع
هو التعجيل في العقاب فيهما وهذا لاستبعاد فيه ، ولكنك عرفت ان انكار ضرار لذلك
ليس من جهة استبعاد تعجيل العقاب كما مر ذكره ، فتأمل في الكلامين

قول الشارح : و اذا كان ممكنا - اذاً هذه جوابية ناصبة ، لا شرطية ، اى و
ان كان العذاب في دار التكليف ممكنا فاذاً كان عذاب القبر ممكنا .

قول الشارح : وقع فيه الكلام - اى وقع كلامهم في الاحياء الثالث وهو في يوم
القيامة ، فلم احياء في الدنيا ثم اماتة ثم احياء في القبر ثم اماتة فيه ثم احياء في يوم القيامة
لا بعده موت .

قول الشارح : غير الحى لا يتكلم - اى لا يمكن ان يكون كلامهم حال الموت
لان غير الحى لا يتكلم فلا بد لهم من الاحياء الثالث .

قول الشارح : الاحياء الذين عرفوا الخ - اى الاحياء الثانى والثالث
لا الاول الذى هو في الدنيا ولم يعرفوا في ربهم والثانى ، وعلى كل يبطل قول ضرار
بهذه الاية .

قول المصنف : من الميزان - الميزان فى القيامة هو العدل ، قال عز وجل :
و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً ، والقسط فى الآية عطف بيان
للموازين ، و بهذا يرد قول شيوخ المعتزلة و يصرف اللفظ عن حقيقته عندنا الى ما
يراد به ، والقائمون بالقسط الذين قام بهم هم حججه عليهم السلام .

فى سابع البحار المطبوع حديثاً عن الاحتجاج : روى هشام بن الحكم : انه سأل
الزنديق ابا عبد الله عليه السلام فقال : اولىس توزن الاعمال ؟ قال : لا ان الاعمال ليست
باجسام ، و انما هى صفة ماعملوا ، و انما يحتاج الى وزن الشئ من جهل عدد الاشياء
ولا يعرف ثقلها و خفتها ، وان الله لا يخفى عليه شئ ، قال : فما معنى الميزان ؟ قال :
العدل ، قال : فما معناه فى كتابه : فمن ثقلت موازينه ؟ قال : فمن رجح عمله ، الخبر .
و فيه عن الكافى ومعانى الاخبار : سئل ابو عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل :
و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً ، قال : هم الانبياء والاصياء
عليهم السلام .

اقول : جمع الموازين باعتبارهم ، والحاصل ان ميزان عقائد العباد و اعمالهم
هو العدل فيهما القائم بهم عليهم السلام ، فمن هو اقرب منهم واشبه بهم من حيث العقائد والاعمال
فهو ثقل الميزان ، ومن هو ابعد منهم و اقل شبيهاً بهم فهو خفيف الميزان حتى يصل الى
من هو فى الخفة الحقيقية و غاية البعد منهم صفراً عما عندهم من المعارف والاعمال فلا
يقام له يوم القيامة وزن اصلاً ، و هم اهل الشرك كما ورد فى الحديث : اعلموا عباد الله
ان اهل الشرك لا تنصب لهم الموازين ولا تنشر لهم الدواوين ، و انما يحشرون الى جهنم
زمراً ، و انما نصب الموازين ونشر الدواوين لاهل الاسلام .

قال المحدث الكاشانى رحمه الله فى تفسير الصافى : ان لكل معنى من المعانى
حقيقة و روحاً وله صورة و قالب ، و قد تعدد الصور والقالب بحقيقة واحدة ، و انما
وضعت الالفاظ للحقائق والارواح ، و لوجودها فى القوالب تستعمل الالفاظ فيها على
الحقيقة لاتحاد ما بينهما ، مثلاً لفظ القلم انما وضع لالة نقش الصور فى الألواح من دون
ان يعتبر فيها كونها من قصب او حديد او غير ذلك ، بل ولا ان يكون جسماً ، ولا كون النقش

محسوسا او معقولا ، ولا كون اللوح من قرطاس او خشب ، بل مجرد كونه منقوشا فيه ، وهذا حقيقة اللوح وحده و روحه ، فان كان في الوجود شيء ينسطر بواسطته نقش العلوم في الواح القلوب فاحق به ان يكون هو القلم ، فان الله تعالى قال : علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم ، بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم و حقيقة وحده من دون ان يكون معهما هو خارج عنه ، وكذلك الميزان مثلا فانه موضوع لمعيار يعرف به المقادير ، وهذا معنى واحد هو حقيقته و روحه ، وله قوالب مختلفة و صور شتى بعضها جسماني و بعضها روحاني ، فما يوزن به الاجرام والاثقال مثل ذى الكفتين والقبان وما يجري مجراهما ، وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالاسطرلاب ، وما يوزن به الدوائر والقسي كالفرجار ، و ما يوزن به الاعمدة كالشاغول ، و ما يوزن به الخطوط كالسطر ، و ما يوزن به الشعر كالعروض ، و ما يوزن به الفلسفة كالمنطق ، و ما يوزن به بعض المدركات كالحس والخيال ، و ما يوزن به الكل كالعقل الكامل ، و بالجملة فميزان كل شيء هو المعيار الذي به يعرف قدر ذلك الشيء ، فميزان الناس يوم القيامة ما يوزن به قدر كل انسان و قيمته على حسب عقيدته و خلقه و عمله لتجزى كل نفس بما كسبت ، وليس ذلك الا الانبياء والاوصياء اذ بهم و باتباع شرائعهم واقتفاء آثارهم و ترك ذلك و بالقرب من سيرتهم و البعد عنها يعرف مقدار الناس و قدر حسناتهم و سيئاتهم ، فميزان كل امة هو نبي تلك الامة و وصي نبيها و الشريعة التي اتى بها ، فمن ثقلت حسناته و كثرت فاولئك هم المفلحون ، و من خفت و قلت فاولئك الذين خسروا انفسهم بظلمهم عليها من جهة تكذيبهم للانبياء و الاوصياء او عدم اتباعهم ، ففي الكافي والمعاني عن الصادق انه سئل عن قول الله عز وجل : و نضع الموازين القسط ليوم القيامة قال : هم الانبياء والاوصياء ، و في رواية اخرى : نحن الموازين القسط .

قول المصنف : والصراط - في ثامن البحار باب الصراط عن معاني الاخبار بالاسناد الى مفضل بن عمر ، قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصراط ، فقال : هو الطريق الى معرفة الله عز وجل ، وهما صراطان : صراط في الدنيا و صراط في الآخرة ، فاما الصراط الذي في الدنيا فهو الامام المفروض بالطاعة ، من عرفه في الدنيا و اقتدى

بهدهاء مرّ على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة ، ومن لم يعرفه في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الآخرة فتردى في نار جهنم .

اقول : الصراط هو ما يصل به السائر الى مقصد سيره ، و مقصد سير الانسان هو الجنة ، والامام المفروض الطاعة هو موصل الانسان الى ذلك المقصد ، و ان صراط الآخرة جسر على جهنم تمثيل و تصوير للامر الآخرة في صورة الامر الدنيوي ، و ليسا مثلين في الحقيقة ، فان العابرين على الجسر كما يعبر بعضهم سالما الى مقصده و بعضهم لعدم تحفظ نفسه يهوى فيما عليه الجسر فكذلك السائرون في الآخرة بعضهم يقطع المسير الى الجنة وهو الذي سار في الدنيا على العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة ، و بعضهم يتقطع دون المقصد ويهوى في نار جهنم وهو الذي كان على خلاف ذلك ، و وصف الصراط في بعض الروايات بأنه احد من السيف و ادق من الشعر كناية عن عدم تمكن السائر من السير عليه بنفسه الا ان يتمسك بحبل الله المتين ، و في بعض الاحاديث ان الله عز وجل يجعله على المؤمنين عريضا وعلى المذنبين دقيقا ، و في احاديث كثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله : انه لا يجوز على الصراط احد الا لمن كان معه كتاب فيه براءة بولاية علي بن ابي طالب عليه السلام ، وفي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله : اثبتكم قدما على الصراط اشدكم حبا لاهل بيتي .

قول المصنف : الحساب - ان ههنا مطالب :

الاول الحساب في اللغة هو العد والاحصاء ، والحساب يوم القيامة هو عد اعمال العباد و احصاؤها ليتعين الجزاء في قبالتها ان خيرا فخير وان شرا فشر و يوفي لهم على قدر استحقاقهم بحسب اعمالهم ، وقال المفيد في اوائل المقالات : ان الحساب هو موافقة العبد على ما امر به في دار الدنيا ، انتهى ، اي موافقته في الجزاء على ذلك .

الثاني ان الحساب خاص لاعام كالسؤال ، قل تعالى : و لنسألن الذين ارسل اليهم و لنسألن المرسلين ؛ و اما قوله تعالى : فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان : وقوله تعالى : ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون فعن ذلك اجوبة مذكورة في التفاسير : فراجع : لكنني اقول : عدم السؤال هذا خاص بالذنوب وهذا لا ينافي السؤال عن غيرها من العقائد

والحقوق، وخاص ايضا ببعض العباد كما يدل عليه الاخبار ، والدليل على كون الحساب خاصا قوله تعالى : يرزق من يشاء بغير حساب في مواضع ، وقوله تعالى : انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب ، وفي احاديث : ان اهل الشرك لا تنصب لهم الموازين ولا تنشر لهم الدواوين ، و انما ذلك لاهل الاسلام .

وفي سابع البحار باب محاسبة العباد عن امالي الصدوق بالاسناد عن الصادق عليه السلام، قال : اذا كان يوم القيامة وقف عبدان مؤمنان للحساب كلاهما من اهل الجنة : فقير في الدنيا و غنى في الدنيا، فيقول الفقير : يارب على ما اوقف ؟ فوعزت لك انك تعلم أنك لم تولني ولاية فاعدل فيها او اجور ، ولم ترزقني مالا فأؤدى منه حقا او امنع ، ولا كان رزقي يأتيني منها الا كفافا على ما علمت وقدرت لي ، فيقول الله جل جلاله : صدق عبدي خلوا عنه يدخل الجنة ، ويبقى الاخر حتى يسيل منه من العرق ما لو شربه اربعون بعيرا لكفاها ، ثم يدخل الجنة فيقول له الفقير : ما حبسك ؟ فيقول : طول الحساب ، مازال الشيء يجيئني بعد الشيء يغفر لي ، ثم اسأل عن شيء آخر حتى تغمدني الله عز وجل منه برحمة والحقني بالتائبين ، فمن انت ؟ فيقول : انا الفقير الذي كنت معك آثما ، فيقول : لقد غيرك النعيم بعدى .

الثالث روى في كتاب العقل والجهل من الكافي بالاسناد عن ابي جعفر عليه السلام، قال : انما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا.

اقول : ان الذي يعتبره العقل و يدل عليه كثير من الاخبار ان استحقاق الثواب و العقاب في الآخرة على قدر العقل ، و لا يبعد ان يكون المداقة لاجل ظهور الاستحقاق لذلك .

الرابع ان الله تعالى سريع الحساب ، ذكر في التفاسير له وجوه ، والاقر ب ما في نهج البلاغة : سئل عليه السلام : كيف يحاسب الله الخلق على كثرتهم ، فقال عليه السلام : كما يرزقهم على كثرتهم .

الخامس ان معنى سوء الحساب وشدة الحساب ان لا تقبل حسناتهم لعدم الاتيان

على وجهها و يؤخذون بسيئاتهم فلا يشملهم العفو و الشفاعة ، و يسر الحساب على عكس ذلك .

السادس روى في التهذيب بالاسناد عن ابي بصير ، قال سمعت ابا جعفر يقول :
اول ما يحاسب به العبد الصلاة فان قبلت قبل ماسواها ، و في الحديث : اول ما يسأل
عنه العبد حين اهل البيت .

السابع الكلام في المحاسب ، ففي القرآن : وكفى بنا حاسبين ، وكفى بالله
حسيبا ، وان حسابهم الاعلى ربي ، ثم ان علينا حسابهم ، و في الاحاديث : الينا اياب
هذا الخلق وعلينا حسابهم ، وفي بعضها : اذا كان يوم القيامة جعل الله حساب شيعتنا
الينا ، وفي القرآن : اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ، فوجه الجمع ان الحساب
بالحق الاصالي لله تعالى ، والائمة عليهم السلام شهداء الخلق يتولونه باذنه تعالى كسائر
ما بايدهم من الامور في الدنيا والاخرة بولايتهم من قبل الحق تعالى ، وفي تفسير العياشي
عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى : اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ،
قال : يذكر العبد جميع ما عمل و ما كتب عليه حتى كانه فعله تلك الساعة ، فلذلك
قالوا : يا ويلنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيا .

قال المفيد في اوائل المقالات : القول في الحساب و ولايته والصراط والميزان :
ان الحساب هو موافقة العبد على ما امر به في دار الدنيا ، و انه يختص باصحاب المعاصي
من اهل الايمان ، و اما الكفار فحسابهم جزاؤهم بالاستحقاق ، والمؤمنون الصالحون
يوفون اجورهم بغير حساب ، و اقول : ان المتولى لحساب من ذكرت رسول الله صلى الله
عليه وآله و امير المؤمنين عليه السلام والائمة من ذريتهما عليهم السلام بامر الله تعالى
لهم بذلك وجعله اليهم تكرمة لهم واجلالا لمقاماتهم وتعظيما على سائر العباد ، وبذلك
جاءت الاخبار المستفيضة عن الصادقين عليهم السلام عن الله تعالى ، وقد قال الله عز وجل :
وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ، يعنى الائمة عليهم السلام على ما جاء
في التفسير الذي لاشك في صحته ولا رتباب ، و ان الصراط جسر بين الجنة والنار تثبت
عليه اقدام المؤمنين و تنزل عنه اقدام الكفار الى النار و بذلك جاءت ايضا الاخبار ،

و اما الميزان فهو التعديل بين الاعمال والمستحق عليها ، والمعدلون في الحكم اذ ذاك هم ولاة الحساب من ائمة آل محمد صلوات الله عليهم ، و على هذا القول اجماع نقلة الحديث من اهل الامامة ، و اما متكلمهم من قبل فلم اسمع لهم في شيء منه كلاما .

قول المصنف : و تطاير الكتب - هو نشر الصحف ، قال تعالى : و اذا الصحف نشرت .

في تفسير البرهان عن بستان الواعظين : روى عن النبي ، قال : الكتب كلها تحت العرش ، فاذا كان يوم القيامة بعث الله تبارك و تعالى ريحا تطيرها بالايمان والشمائل اول حرفه : اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسبا .

قول الشارح : احوال القيامة - هذه المذكورات وغيرها من مواقف القيامة ، و اتيان جهنم ، و صفوف الناس ، و حملة العرش ، و احوال المؤمنين والكافرين ، و دخول بعض الاولياء في عرصة المحشر راكبا ، و حشر الوحوش ؛ والسؤال ؛ واحتجاج الله تبارك و تعالى على العباد ؛ و انطاق الجوارح ؛ و كون الانبياء والاصياء عليهم السلام شهودا ، والوسيلة ومنزلة نبينا و اهل بيته صلوات الله عليهم ، والاخذ بالحجزة ، واللواء ، و دعاء كل اناس بامامهم ، والحوض و ساقيه ، و اوصاف الجنة والنار ، والاعراف و اهلها ، و ذبح الموت ، والخلود ؛ وخروج من النار ؛ و احوال اهل الجنة و اهل النار بعد الدخول فيهما ؛ و حسرة الخلق و ندامتهم ؛ و احوال اهل الموقف ؛ والنداء بالتارك والتصالح ، و درجات الجنة و دركات النار .

قول الشارح : و قال عباد - قال الكيلاني في ذيل الملل والنحل . هو عباد بن سليمان الضمرى من الطبقة الثالثة من المعتزلة ، يظن انه توفى في حدود سنة ٢٥٠ ، وعده الشهرستاني صاحباً لهشام بن عمرو القوطى من شيوخ المعتزلة ؛ و ذكره الاشعرى في مقالات الاسلاميين و نقل آراءه .

قول الشارح : فذهب جماعة الى الاول - قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : القول في خلق الجنة والنار : ان الجنة والنار في هذا الوقت مخلوقتان و

بذلك جاءت الاخبار و عليه اجماع اهل الشرع والاثار ، وقد خاف في هذا القول المعتزلة والخوارج و طائفة من الزيدية ، فزعم اكثر من سميئناه ان ما ذكرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب و وقفوا في الوارد به من الاثار ، وقال من بنى منهم باحالة خلقهما و اختلفوا في الاعتلال ، فقال ابو هاشم بن الجبائي : ان ذلك محال لانه لا بد من فناء العالم قبل نشره و فناء بعض الاجسام فناء لسائرهما وقد انعقد الاجماع على ان الله تعالى لا يفنى الجنة والنار ، و قال الآخرون و هم المتقدمون كابى هاشم : خلقهما في هذا الوقت عبث لا معنى له والله تعالى لا يعبث في فعله ولا يقع منه الفساد .

و قال الشهرستاني في سرد آراء هشام بن عمرو الفوطي من مشائخ المعتزلة : ومن بدعه ان الجنة والنار ليستا مخلوقتين الان اذ لا فائدة في وجودهما وهما جميعا خاليتان ممن ينتفع و يتضرر بهما ، و بقيت هذه المسألة منه اعتقاداً للمعتزلة

قول الشارح : احتج ابو هاشم الخ - توضيح ما ذكره الشارح هنا انه لا قائل بوجود احديهما وعدم الاخرى ، بل القول قولان : وجودهما وعدمهما ، فان ثبت عدم الجنة الان ثبت عدم النار بالاجماع ، والدليل عليه ان الجنة لو كانت الان مخلوقة لوجب هلاكها و فناؤها في القيامة حين يفنى الاشياء كلها ، والدليل على الملازمة قوله تعالى : كل شيء هالك الا وجهه ، و التالي باطل لقوله تعالى : 'اكلها دائم و ظلها .

والجواب اولاً ان دوام الاكل لا ينافي هلاكها لان المراد به دوامه بالنوع بخلق امثاله فالهلاك يرجع الى اشخاص المأكولات والدوام الى كل نوع منها ، وهذا الهلاك والدوام لا يختصان بوقت دون وقت ، بل في كل وقت الى الابد يفنى ما كولات الجنة باكل اهلها فيخلق تعالى امثالها ، وثانياً ان هلاك كل شيء بحسبه ، فهلاك الجنة هو خروجها عن الانتفاع عند فناء المكلفين ، فلا ينافي الهلاك بهذا المعنى دوامها ، وثالثاً يخص الهلاك في الآية بغير الجنة والنار جمعا بين الأدلة ، و رابعاً ان المراد بالهلاك الهلاك الذاتي اللازم للممكن ، وخامساً ان دوام الاكل لا يستلزم ان يكون ابتداءه من الان ، بل يبدأ من حين نزول اهل الجنة في الجنة ، فالآن موجود من دون الاكل

فاذا حصل اكلها دام من دون انقضاء و انتهاء .

اقول : ان لكل موجود معلول وجهين : وجهها واجبا اليها غير هالك ، ووجهها ممكنا نفسيا هالكا ، فاذا وصل الموجود الى قضاء نفسه في وجه الله تعالى التحق بوجهه في بقاءه وابدائه ولا يهلك ابدا ولا يموت سرمدا ، فالوصول بهذا المقام هو نهاية سير الموجود «ان الى ربك المنتهى» وهو جنته الباقية يتنعم فيها ، واما الواقع في اسفل سافلين والمقيم فيه بنفسيته مع قرنائهم و ما يناسبه من اهل السجين وغير ذلك من الامور السيئة فهو الذي لم يتوجه الى وجه الله تعالى فيتعذب في جهنم الى ما شاء الله تعالى ، اذا عرفت ذلك فالجنة موجودة بوجهه تعالى ، والعوالم السابقة على آدم ابي البشر على نبينا وآله و عليه السلام و صلوا اليها ، و هم فيها متنعمون و نحن انشاء الله بهم لاحقون ، وكذا نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة وقع فيها ما وقع من المذنبين منهم عن وجهه تعالى ، فالجنة والنار ليستا لبنى آدم فقط ، بل لجميع الخلائق من الاولين والآخرين سابقين فلاحقين الى ابد الابدين ، وهما لا تفنيان ولا تهلكان لانهما نهاية السير ، والسائر يهلكون ليصلوا الى الاقامة في مقام الوجه الالهى او الاقامة في مقام الوجه النفسى .

المسألة الخامسة عشرة

(فى الايمان والاحكام)

قول الشارح : والاحكام - المراد بها احكام فرق المسلمين على الفاسق بانه مؤمن او منوسط بين الايمان والكفر او منافق او كافر نعمة او كافر كما يأتى فى كلام الشارح .

قول الشارح : اختلف الناس فى الايمان الخ - هذه المسألة اكثر المسائل اختلافا بين الفرق فان كل فرقة انشعبت فيها الى اقوال ، و جعلتها ان الايمان هل هو

المعرفة والمحبة والخضوع او المعرفة فقط والتصديق او الاقرار او العمل او اجتناب الكبائر او بعض منها مركبا ثنائيا او ثلاثيا ، راجع في تفاصيلها مقالات الاسلاميين الاشعري وغيره من كتب المذاهب .

قول الشارح : عبارة عن التصديق الخ - ليس الايمان في الشرع هو التصديق القلبي والاقرار اللساني فقط ؛ بل هو التصديق بالله و برسوله على معرفة توجب الرضا بما يقضى والتسليم لما يأتي ، قال الله تعالى : فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ؛ و روى ثقة الاسلام الكليني رحمه الله تعالى : ما ساند في كتاب الايمان والكفر من الكافي عن الائمة عليهم السلام : و اما ما فرض على القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة و التصديق والتسليم والعقد والرضا ؛ والايمان هكذا لا ينفك عنه الاقرار باللسان والعمل بالاركان لولا مانع التقية ؛ فلذلك اخذ الامام عليه السلام الاقرار والتسليم جزءاً منه ؛ بل في احاديث كثيرة ان الايمان مبثوث على جميع الجوارح فللقلب حظ منه ولللسان حظ منه وللسائر الجوارح حظوظ ، راجع في ذلك الكافي والبخاري وغيرهما فان استيفاء البحث في ذلك يستدعي رسالة مفردة ،

قول الشارح : فثبت لهم المعرفة والكفر - فلو كان المعرفة فقط ايمانا لم يشتهالهم مع الكفر لان الكفر والايمان متقابلان لا يجتمعان .

قول الشارح : لقوله تعالى قالت الاعراب الخ - ان الآية تدل على ان الايمان غير الاسلام ؛ وفي روايات كثيرة عن ائمتنا عليهم السلام ذلك و ان الايمان اخص من الاسلام ؛ ونقل المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات اتفاق الامامية على ذلك وموافقة المرجئة واصحاب الحديث معهم فيه ؛ و ذلك لان المنكرين لخلافة اهل البيت عن النبي عليهم السلام وجدوا في انفسهم حرجا مما قضى في ذلك ولم يسلموا له تسليما ؛ فهم مسلمون لامؤمنون بالمعنى الذي في الآية .

قول الشارح : بان يعتقد فساد الخ - اي بان يكذب بما تصدينه شرط في تحقق الايمان .

قول الشارح : فيما دون الكفر - اى لا يكون ترك الطاعة بحيث يستلزم انكار ما ثبت بالضرورة فى الشرع .

قول الشارح : فقالت المعتزلة ان الفاسق الخ - نفى الايمان عن الفاسق مضمون كثير من اخبارنا عن الائمة عليهم السلام لكن مقيدا بوقت الاشتغال بالمخالعة؛ فان تاب عاد الى الايمان ؛ ومع ذلك يمكن ان يحمل على الايمان الكامل او طرو الغطاء على نور الايمان لازواله بالمره .

قول الشارح : انه كافر نعمة - اطلق الكافر فى الايات والاخبار على من ترك امر الله تعالى او ترك شكر نعمته ؛ لكن لا بالمعنى المقابل للايمان .

المسألة السادسة عشرة

(فى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر)

وجه ذكر هذه المسألة فى الكلام مع انها من الفروع ارتباطها بفعل القبيح والاخلال بالواجب المستلزمين لاستحقاق العقاب المبحوثين فى بعض المسائل الماضية.

قول الشارح : باليد واللسان والقلب - فى القسم الثالث من النهج تحت العدد ٣٧٣ : ايها المؤمنون انه من رأى عدوانا يعمل به و منكرا يدعى اليه فانكره بقلبه فقد سلم و برىء ، ومن انكره بلسانه فقد اجر و هو افضل من صاحبه ؛ ومن انكره بالسيف لتكون كلمة الله هى العليا وكلمة الظالمين هى السفلى فذلك الذى اصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور فى قلبه اليقين .

و فى كلام آخر له يجرى هذا المجرى : فمنهم المنكر للمنكر بيده و لسانه و قلبه فذلك المستكمل لخصال الخير ، و منهم المنكر بلسانه و قلبه والتارك بيده فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير و مضيع خصلة ، و منهم المنكر بقلبه والتارك بيده و لسانه فذلك الذى ضيع اشرف الخصلتين من الثلاث و تمسك بواحدة ، و منهم تارك

لانكار المنكر بلسانه و قلبه ويده فذلك ميت الاحياء ، و ما اعمال البر كلها والجهاد فى سبيل الله عند الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الا كنفثة فى بحر لجى ، وان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقربان من اجل ولا ينقصان من رزق ، و افضل من ذلك كله كلمة عدل عند امام جائر .

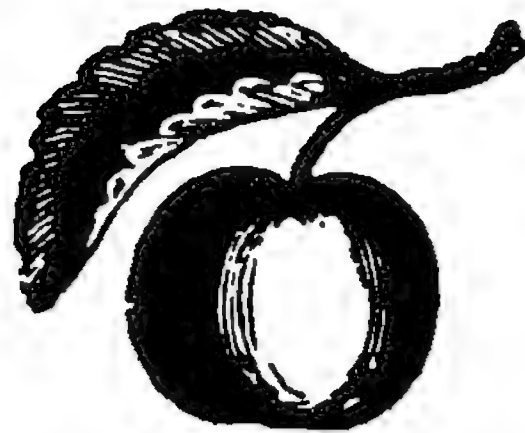
قول الشارح : فان كل واجب عقلى الخ - هذا بيان للزوم ، و وجه الوجوب هو المصلحة الداعية الى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

قول الشارح : ولو وجبا عليه تعالى الخ - هذا بيان بطلان التالى ، وبطلانه ممنوع لان الله تعالى قد فعل الامر بالمعروف والنهى عن المنكر تشريعا و خطابا ، و اما حمل المكلفين على المعروف و منعهم عن المنكر بالجبر فهو خلاف حكمته ، و هو تعالى لا يقاس بالحاكم الذى ذلك وظيفته فى بعض المواقع ، فالحق ان العقل يحكم بالوجوب لما يرى فى تركهما من المفساد الاجتماعية الدينية .

قول الشارح : شرائط الامر الخ - الظاهر من الكلام انتفاء الوجوب بانتفاء احد هذه الشروط ، و لكن يمكن مع انتفاء الوجوب ثبوت احد الاحكام الاربعة الاخر .

تم المقصد السادس

وله الحمد اولا و آخرا و صلى الله على رسوله و اهل بيته دائما



و من يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون

قال الباقر عليه السلام: جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وآله فقال : يا رسول الله ما حق العلم ؟ قال : الانصات له ، قال : ثم مه ؟ قال : الاستماع له ، قال : ثم مه ؟ قال : الحفظ له ، قال : ثم مه ؟ قال : ثم العمل به ، قال : ثم مه ؟ قال : ثم نشره .

قال النبي صلى الله عليه وآله: لا تجلسوا عند كل داع مدّع يدعوكم من اليقين الى الشك ، ومن الاخلاص الى الرياء ، ومن التواضع الى الكبر ، ومن النصيحة الى العداوة ، ومن الزهد الى الرغبة ، و تقربوا الى عالم يدعوكم من الكبر الى التواضع ، و من الرياء الى الاخلاص ، و من الشك الى اليقين ، و من الرغبة الى الزهد ، و من العداوة الى النصيحة ، ولا يصلح لموعظة الخلق الا من خاف هذه الافات بصدقه ؛ و اشرف على عيوب الكلام ، و عرف الصحيح من السقيم و علل الخواطر و فتن النفس والهوى .

قال الصادق عليه السلام: الخشية ميراث العلم ، والعلم شعاع المعرفة و قلب الايمان ؛ و من حرم الخشية لا يكون عالما و ان شق الشعر في متشابهاة العلم ، قال الله عز وجل : انما يخشى الله من عباده العلماء ، و آفة العلماء ثمانية اشياء : الطمع ، والبخل ، والرياء ؛ والعصبية ؛ وحب المدح ، والخوض فيما لم يصلوا الى حقيقته ، والتكلف في تزيين الكلام بزوائد الالفاظ ؛ و قلة الحياء من الله ؛ و الافتخار ، و ترك العمل بما علموا .

قال امير المؤمنين عليه السلام :

قوام الدين باربعة : بعالم ناطق مستعمل له ، و بغنى لا يبخل
بفضله على اهل دين الله ، و بفقر لا يبيع آخرته بدنياه ،
و بجاهل لا يتكبر عن طلب العلم ، فاذا كتم العالم علمه ، و
بخل الغنى بماله ، و باع الفقير آخرته بدنياه ، و استكبر الجاهل
عن طلب العلم رجعت الدنيا الى ورائها القهقري ، فلا تغرنكم
كثرة المساجد و اجساد قوم مختلفة ، قيل : يا امير المؤمنين
كيف العيش في ذلك الزمان ؟ فقال : خالطوهم بالبرانية-
يعنى في الظاهر- و خالفوهم في الباطن ، للمرء ما اكتسب ،
و هو مع من احب ، و انتظروا مع ذلك الفرج من الله
عز وجل .

تهران : چاپ تبریز

تلفن ۳۳۷۷۹۹

المقصد الاول فى الامور العامه	٣
المساله الاولى فى عدم امكان تحديد الوجود والعدم	٣
تبصره : ان ههنا اربعه معانى	٨
المساله الثانيه فى ان الوجود معنى واحد	٩
المساله الثالثه فى ان الوجود زائد على الماهيات	١٥
احتمالات ثلاث فى الوجود و الماهيه	١١
امتناع انفكاك الماهيه عن الوجود فى اى صقع كانت	١٥
المساله الرابعه فى انقسام الوجود الى الذهنى والخارجى	١٧
المساله الخامسه فى ان الوجود هو حصول الماهيه لا غير	١٩
المساله السادسه فى ان الوجود لا تزايد فيه و لا اشتداد	٢٥
المساله السابعه فى ان الوجود خير والعدم شر	٢١
ههنا امور لهادخل فى ايضاح هذه المساله	٢١
المساله الثامنه فى ان الوجود لا ضده	٢٤
المساله التاسعه فى انه لا مثل للوجود	٢٥
المساله العاشره فى انه مخالف لغيره من المعقولات و لا يناقياها	٢٦
المساله الحاديه عشره فى مساوقه الوجود للشيئيه وان المعدوم منفى	٢٧
المساله الثانيه عشره فى نفي الحال .	٣٥
المساله الثالثه عشره فى فروع القولين .	٣٤
المساله الرابعه عشره فى الوجود المطلق والمقيد	٣٨
المساله الخامسه عشره فى ان عدم الملكه يفتقر الى الموضوع	٤٢
المساله السادسه عشره فى ان الوجود بسيط	٤٤

المسالة السابعة عشره فى تكثر الوجود و تشكيكه	٤٥
قاعده ان صرف الشئ لا يثبتنى و لا يتكثر	٤٥
المسالة الثامنه عشره فى ان الشئيه من المعقولات الثانيه	٤٩
المسالة التاسعه عشره فى تمايز الاعداد و عليتها بحسب الذهن	٥٢
المسالة العشرون فى ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم	٥٤
المسالة الواحده والعشرون فى قسمه الوجود والعدم الى المحتاج والغنى	٥٥
المسالة الثانيه و العشرون فى الوجوب والامكان والا متناع	٥٥
المسالة الثالثه والعشرون فى ان هذه المواد الثلاث لا يمكن تعريفها	٥٧
المسالة الرابعه والعشرون فى القسمة الى هذه الثلاثه	٥٨
المسالة الخامسه و العشرون فى اقسام الضروره والامكان	٥٩
للامكان معان ثمانيه و كذلك مقابله	٥٩
المسالة السادسه والعشرون فى ان الثلاثه اعتباريه	٦٦
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفى	٦٧
المسالة السابعة والعشرون فى بعض احوال المواد الثلاث	٦٧
المسالة الثامنه والعشرون فى عروض المواد الثلاث للماهيه	٦٨
المسالة التاسعه و العشرون فى ان علمه احتياج الممكن الى المؤثر هو الامكان	٦٩
المسالة الحاديه والثلاثون فى نفي الاولويه عن الممكن وان له وجوبين	٧٥
المسالة الثانيه والثلاثون فى الا استعداد والامكان الا استعدادى	٧٣
المسالة الثالثه و الثلاثون فى القدم والحدوث واقسام السبق و مقابليه	٧٥
المسالة الرابعه والثلاثون فى مقوليه التقدم و مقابليه بالتشكيك وبعض الاحكام	٧٧
بيان مناشىء انتزاع التقدم والتاخر .	٧٩

المسالة الخامسة و الثلاثون في خواص الواجب	٨٢
المسالة السادسة و الثلاثون في ان وجود الواجب تعالى ووجوبه نفس حقيقته	٨٦
تعريف المعقول الثاني	٨٩
المسالة السابعة و الثلاثون في احكام متعلقه بالوجود والعدم باعتبار الذهن	٩١
معنى نفس الامر و معنى المطابقه لما في نفس الامر	٩٥
اشكالات راجعه الى ذلك	٩٨
بيان اقسام النسبه في القضايا	١٠٠
تنبيهان راجعان الى ذلك البيان	١٠٣
المسالة الثامنة و الثلاثون في كيفيه حمل الوجود والعدم على الماهيات واحكامه	١٠٤
المسالة التاسعه و الثلاثون في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض	١٠٦
المسالة الاربعون في ان المعدوم لا يعاد	١٠٩
المسالة الحادية و الاربعون في قسمه الموجود الى الواجب والممكن	١١٢
المسالة الثانيه و الاربعون في البحث عن احوال الممكن من حيث هو ممكن	١١٢
المسالة الثالثه و الاربعون في ان الحكم بحاجه الممكن الى المؤثر ضرورى	١١٧
المسالة الرابعه و الاربعون في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر	١٢٣
المسالة الخامسة و الاربعون في نفي قديم ثان	١٢٣
المسالة السادسة و الاربعون في ان الحادث لا يفتقر الى المده والماده	١٢٥
المسالة السابعة و الاربعون في ان القديم لا يجوز عليه العدم	١٢٦
الفصل الثاني من المقصد الاول في احكام الماهيه ولواحقها	١٢٨
المسالة الاولى في تفسير الماهيه والحقيقه والذات	١٢٨
المسالة الثانيه في اعتبارات الماهيه	١٣٠

المسالة الثالثة في انقسام الماهية الى البسيطة و المركبة	١٣٥
المسالة الرابعة في احكام الجزء	١٤٣
تقسيمات للاجزاء المتباينة والمتداخلة	١٤٦
ان للجنس اعتبارات	١٥٥
المسالة الخامسة في التشخيص	١٥٦
المسالة السادسة في البحث عن الوحدة والكثرة	١٥٨
المسالة السابعة في بداهة الوحدة والكثرة	١٥٩
المسالة الثامنة في ان الوحدة والكثرة ليستافى الاعيان	١٥٩
تفاسير للوحدة والكثرة	١٦٥
المسالة التاسعة في كيفية التقابل بين الوحدة والكثرة	١٦١
المسالة العاشرة في اقسام الوحدة	١٦١
فائده : الكثرة على معنيين .	١٦٨
المسالة الحادية عشرة في البحث عن التقابل وانواعه	١٧٥
الفصل الثالث من المقصد الاول في احكام العلة والمعلول	١٧٩
المسالة الثالثة في احكام العلة التامة	١٧٩
قاعده الواحد لا يصدر عنه الا الواحد	١٨١
المسالة الرابعة في ابطال التسلسل .	١٨٥
المسالة الخامسة في تكافؤ العلية والمعلوليه في الوجود والعدم	١٨٩
المسالة السادسة في ان القابل لشيء يمتنع ان يكون فاعلاله من جهة واحدة	١٨٩
المسالة السابعة في نسبة العلة الى المعلول	١٩٥
المسالة الثامنة في ان صاحب العلة او المعلول لا يجب ان يكون عله او معلول	١٩٢

المسالة التاسعة في ان الشخص العنصرى لا يكون عليه ذاتيه لشخص عنصرى آخر	١٩٢
المسالة العاشرة في كيفيه صدور الافعال الاختياريه عن النفس الحيوانيه	١٩٣
المسالة الحادية عشره في ان المقارن للماده انما يوءثر بالوضع	١٩٥
المسالة الثانيه عشره في تناهى تاثير المقارن مده وعده وشده	١٩٦
المسالة الثالثه عشره في العله الماديه .	٢٠٤
المسالة الرابعه عشره في العله الصوريه	٢٠٥
المسالة الخامسه عشره في العله الغائيه	٢٠٥
ان ههنا امورا ينبغى تقديمها لبيان المبادئ والغايات	٢٠٦
تقديم امور لبيان العلل الا تفاقيه	٢٠٩
ذكر ابا طيل ذى مقراطيس	٢١١
المسالة السادسه عشره في اقسام العله مطلقا	٢١٣
بيان صناف العلل بالعرض	٢١٥
المسالة السابعه عشره في بقيه تلك المباحث	٢٢٢
المقصد الثانى في الجواهر والاعراض	٢٢٥
الفصل الاول في احكام الجواهر	٢٢٥
المسالة الاولى في قسمه الممكنات	٢٢٥
المسالة الثانيه في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لمانحتهما	٢٢٦
المسالة الثالثه في نفي التضاد عن الجواهر	٢٢٧
المسالة الرابعه في ان وحده المحل لا تستلزم وحده الحال	٢٢٧
بيان اقسام الانقسام	٢٢٨
المسالة الخامسه في استحاله انتقال الاعراض	٢٣٠

المسالة السادسة في نفى الجزء الذى لا يتجزى	٢٣١
ذكر الاقوال في حقيقه الجسم	٢٣٢
بيان انواع القسمه والا صطلاحات فيها	٢٤٥
المسالة السابعة في نفى الهيولى بمعنى غير الجسم	٢٤٣
المسالة الثامنة في اثبات ان لكل جسم مكانا و شكلا	٢٤٧
المسالة التاسعه في تحقيق ماهيه المكان	٢٤٨
المسالة العاشره في امتناع الخلا	٢٥٢
المسالة الحاديه عشره في البحث عن الجهم	٢٥٣
الفصل الثانى في احكام الاجسام	٢٥٥
المسالة الاولى في البحث عن الاجسام الفلكيه	٢٥٥
المسالة الثانيه في البحث عن العناصر البسيطة	٢٥٩
بيان طول الربع المسكون و عرضه	٢٥٩
المسالة الثالثه في البحث عن المركبات	٢٦٣
الفصل الثالث في بقيه احكام الاجسام	٢٧٢
المسالة الاولى في وجوب تناهى الاجسام	٢٧٢
المسالة الثانيه في ان الاجسام متماثله	٢٧٢
المسالة الرابعه في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والالوان	٢٧٣
المسالة السادسه في ان الاجسام حادثه	٢٧٥
الفصل الرابع في الجواهر المجرده	٢٧٦
المسالة الاولى في العقول المجرده الكلبيه	٢٧٦
المسالة الثانيه في النفس الناطقه	٢٧٧

المسالة الثالثة في ان النفس الناطقه ليست هي المزاج	٢٧٨
المسالة الخامسة في تجرد النفس	٢٧٩
المسالة السادسة في ان النفس البشريه متحده في النوع	٢٨٣
المسالة السابعة في ان النفوس البشريه حادثه	٢٨٤
المسالة الثامنه في ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس	٢٨٧
المسالة التاسعه في ان النفس لاتفنى بفناء البدن ولا بعده ابدا	٢٨٨
المسالة الحاديه عشره في كيفيه تعقل النفس وادراكها	٢٩٣
المسالة الثانيه عشره في القوى النباتيه	٢٩٥
المسالة الثالثه عشره في انواع الاحساس	٢٩٦
المذاهب السبعه في كيفيه الابصار	٣٠٠
المساله الرابعه عشره في انواع القوى الباطنيه المتعلقة بادراك الجزئيات	٣٠٣
الفصل الخامس في مباحث الاعراض التسعه ، والاول منها الكم	٣٠٥
المساله الثالثه في خواص الكم	٣٠٥
المساله الرابعه في احكام الكم	٣٠٦
الثاني من الاعراض التسعه الكيف	٣١٢
المساله الثالثه في انقسام الكيفيات المحسوسه الى انفعاليات و انفعالات	٣١٢
المساله الرابعه في مغايره الكيفيات المحسوسه للاشكال والمزاج	٣١٢
المساله الخامسه في البحث عن الملموسات	٣١٣
المساله السادسه في البحث عن المبصرات	٣٢٠
المساله السابعه في البحث عن المسموعات	٣٢٢
الكلام في الطلب والاراده	٣٢٥

المسالة العاشرة في البحث عن الكيفيات الاستعدادية	٣٢٥
المسالة الثانية عشرة في البحث عن العلم بقول مطلق	٣٢٧
المسالة الثالثة عشرة في ان العلم هو الصورة الحاصلة في الذهن	٣٢٨
المسالة الرابعة عشرة في اقسام العلم	٣٣١
المسالة الخامسة عشرة في توقف العلم على الاستعداد	٣٣٢
المسالة التاسعة عشرة في كيفية العلم بذى السبب	٣٣٤
بيان كيفية العلم على الوجه الكلى	٣٣٥
المسالة العشرون في تفسير العقل	٣٣٦
بيان مراتب العقل العلمى والعقل العملى	٣٣٧
المسالة الحادية والعشرون في الاعتقاد والظن و غيرهما	٣٤٥
المسالة الثانية والعشرون في النظرو احكامه	٣٤٤
المسالة الثالثة والعشرون في احكام القدره	٣٥٥
المسالة الرابعة والعشرون في الا لم و اللذه	٣٦٢
المسالة الخامسة والعشرون في الاراده و الكراهه	٣٦٨
المسالة السادسة والعشرون في باقى الكيفيات النفسانية	٣٧٧
المسالة السابعة والعشرون في الكيفيات المختصه بالكميات	٣٨٥
الثالث من الاعراض التسعه المضاف	٣٨٣
المسالة الاولى في اقسام المضاف	٣٨٤
المسالة الثانية في خواص المضاف	٣٨٥
المسالة الثالثة في ان الاضافه ليست ثابتة في الاعيان	٣٨٨
المسالة الرابعة في ان كل مضاف مشهورى له مضاف حقيقى	٣٩١

الرابع من الاعراض التسعه الاين	٣٩٢
انواع الاين الاربعه : الحركه والسكون والاجتماع والافتراق	٣٩٣
انقسام الكون الى الارادى والطبيعى والقسرى	٤١٥
الخامس من الاعراض التسعه المتى	٤١٤
السادس من الاعراض التسعه الوضع	٤١٥
السابع من الاعراض التسعه الملك	٤١٥
الثامن والتاسع من الاعراض التسعه ان يفعل وان ينفعل	٤١٦
المقصد الثالث فى اثبات الصانع تعالى و صفاته وآثاره	٤١٨
الفصل الاول فى وجوده تعالى	٤١٨
بيان المسالك فى اثبات الصانع	٤٢٧
الفصل الثانى فى اثبات صفاته تعالى	٤٢٨
المساله الاولى فى انه تعالى قادر مختار	٤٢٨
نقد و تنبيه	٤٢٩
تحقيق وتتميم	٤٣١
المساله الثانيه فى انه تعالى عالم	٤٤٢
تنميم	٤٥٣
المساله الثالثه فى انه تعالى حى	٤٥٤
المساله الرابعه فى انه تعالى مريد	٤٥٥
ذكر الاقوال فى ارادته تعالى	٤٥٨
المساله الخامسه فى انه تعالى مدرك بلاآله	٤٦٣
المساله السادسه فى انه تعالى متكلم صادق	٤٦٥

ذكرالا قوال في كلامه تعالى	٤٦٥
المسالة السابعة في انه تعالى باق	٤٧٦
المسالة الثامنة في انه تعالى واحد	٤٧٧
ذكر الدلائل على وحده الواجب تعالى	٤٧٨
ذكر الدلائل على وحده الصانع	٤٨٣
المسالة التاسعة في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات	٤٨٨
المسالة العاشرة في انه تعالى غير مركب	٤٨٩
المسالة الحادية عشرة في انه تعالى لا ضله	٤٩٥
المسالة الثانية عشرة في انه تعالى ليس بمتحيز	٤٩٢
المسالة الثالثة عشرة في انه تعالى ليس بحال في غيره	٤٩٣
ان ههنا ثلاثة معان متصوره	٤٩٥
احاديث في ابطال عقيدة المتصوفه	٤٩٨
المسالة الرابعة عشرة في نفي الاتحاد عنه تعالى	٥٥٣
المسالة الخامسة عشرة في نفي الجهة عنه تعالى	٥٥٤
المسالة السادسة عشرة في انه تعالى ليس محلا للحوادث	٥٥٥
المسالة السابعة عشرة في انه تعالى غنى	٥٥٧
المسالة الثامنة عشرة في استحالة الالم واللذه عليه تعالى	٥٥٨
الدليل على توقيفيه تسميته وتوصيفه تعالى على بيان حججه	٥١٥
المسالة التاسعة عشرة في نفي المعانى والاحوال والصفات الزائده	٥١٢
المذاهب في صفات الذات	٥١٢
ذكر الاحاديث الواردة عن ائمتنا عليهم السلام في بيان صفات الذات	٥١٣

الادله العقلية على ان صفاته عين ذاته تعالى	٥١٥
المسالة العشرون في انه تعالى ليس بمرئي	٥٢٥
المسالة الحادية والعشرون في باقى الصفات	٥٢٦
الفصل الثالث من المقصد الثالث في افعاله تعالى	٥٢٨
المسالة الاولى في اثبات الحسن والقبح العقليين	٥٢٨
انقسام الفعل الى الاحكام الخمسه	٥٣٥
ذكر المذاهب في جهة الحسن و القبح في الافعال	٥٣٥
شبهات الاشاعره في مساله الحسن والقبح	٥٣٨
المسالة الثانيه في انه تعالى لايفعل القبيح ولايخل بالواجب	٥٤٥
ذكر المذاهب في هذه المساله	٥٤١
المسالة الثالثه في انه تعالى قادر على القبيح	٥٤٤
المسالة الرابعه في انه تعالى يفعل لغرض	٥٤٤
المسالة الخامسه في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي	٥٤٥
بيان تعلق ارادته التكوينييه والتشريعيه بافعال العباد	٥٤٧
كلام للرضا عليه السلام في ان لله تعالى ارادتين و مشيئتين	٥٥٥
المساله السادسه في انا فاعلون	٥٥٤
مذاهب الفرق في هذه المساله سته	٥٥٤
الصورة المتصوره لفعل العبد من حيث اللاصدور	٥٦١
المساله السابعه في المتولد .	٥٦٥
المساله الثامنه في القضاء والقدر	٥٦٩
المساله التاسعه في الهدى والاضلال	٥٧٢

للهدايه من الله تعالى ست مراحل	٥٧٢
المساله العاشره في انه تعالى لا يعذب الاطفال	٥٧٦
المساله الحادي عشره في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه واحكامه	٥٨٥
كلمات العلماء في تحديد التكليف والحكم التكليفي	٥٨٥
ذكر الاحاديث في حسن التكليف ولزومه	٥٨٥
ادله المثبين لعموم التكليف على المسلم والكافر	٥٩٤
ادله النافين لذلك	٥٩٧
طريق الجمع بين الروايات المتخالفه في هذه المساله	٥٩٨
المساله الثانيه عشره في اللطف و ماهيته واحكامه	٦٥٥
المساله الثالثه عشره في الا لم ووجه حسنه	٦٥٤
اجمال عقيدته التناسخ و منشا معتقديه	٦٥٥
المساله الرابعه عشره في الا عواض	٦١١
اقوال المعتزله في اعواض غير المكلفين	٦١٩
الكلام في حشر الحيوانات	٦٢٥
المساله الخامسه عشره في الاجال	٦٢٥
تعدد الاجل باعتبار البداء	٦٢٦
المساله السادسه عشره في الارزاق	٦٢٩
المساله السابعه عشره في الاسعار	٦٣٥
المساله الثامنه عشره في الاصلح	٦٣٢
المقصد الرابع في النبوه	٦٣٥
المساله الاولى في حسن البعثه	٦٣٦

٦٣٦	ان الفطره تطالب البعثه
٦٤٢	شبهات البراهمه فى البعثه والجواب عنها
٦٤٤	المساله الثانيه فى وجوب البعثه
٦٤٥	المساله الثالثه فى وجوب العصمه
٦٤٥	تفسير العصمه وذكر الاقوال فيها
٦٤٨	ان للانبياء والاوصياء عليهم السلام روحا قدسيه فوق روح الانسان
٦٤٩	الفروق بين العصمه والعداله
٦٥١	المساله الرابعه فى الطريق الى معرفه صدق النبي عليه السلام
٦٥١	تعريف الاعجاز
٦٥٤	المساله الخامسه فى الكرامات والارهاص والمعجزه المعكوسه
٦٥٦	المساله السادسه فى وجوب البعثه فى كل وقت
٦٥٧	المساله السابعه فى نبوه نبينا محمد صلى الله عليه وآله
٦٦٥	جهات الاعجاز فى القرآن
٦٦٣	بشاره موسى عليه السلام فى التوراه بنبينا صلى الله عليه وآله
٦٧١	المقصد الخامس فى الامامه
٦٧٢	تعريف الامامه من الفريقين
٦٧٣	ان الامامه من اصول الدين
٦٧٦	المساله الاولى فى ان نصب الامام واجب على الله تعالى
٦٧٦	ذكر الاقوال فى وجوب نصب الامام وعدمه
٦٨٣	شبهه القائلين بعدم وجوب نصب الامام و جوابها
٦٨٦	شبهه اخرى لهم وجوابها

وجود الامام عليه السلام من الله تعالى لطف وتصرفه لطف آخر	٦٨٧
المسالة الثانيه في ان الامام يجب ان يكون معصوما	٦٩١
الكلام في الاجماع ومستنده	٦٩٧
المسالة الثالثه في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره	٦٩٩
المسالة الرابعه في وجوب النص على الامام	٧٠٠
المسالة الخامسه في ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل على عليه السلام	٧٠٣
تلخيص للوجوه التي ذكرها المصنف في هذا المقصد	٧٠٤
المسالة السادسه في الادله الداله على عدم امامه غير على عليه السلام	٧١١
المسالة السابعه في ان عليا افضل الصحابه	٧٣٥
تفصيل حديث ذي الشديه حرقوص بن زهير راس المارقه	٧٤٧
حديث قنبر مع الحجاج بن يوسف الثقفي في فضائل على عليه السلام	٧٥٣
المسالة الثامنه في امامه باقى الاثمه عليهم السلام	٧٦٣
المسالة التاسعه في احكام المخالفين	٧٦٤
المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك	٧٦٥
المسالة الاولى في امكان خلق عالم آخر	٧٦٧
المسالة الثانيه في صحه العدم على العالم	٧٧١
المسالة الثالثه في وقوع العدم و كيفيته	٧٧٤
الادله السمعيه على فناء العالم	٧٧٥
تتميم و تنبيه	٧٧٦
المسالة الرابعه في وجوب المعاد الجسماني	٧٨٣
الناس في امر المعاد على فرق اربع	٧٨٤

٧٨٥	ثلاثه مباحث في المعاد الجسماني
٧٨٥	المبحث الاول في حقيقه الانسان التي يحكى عنها بانا
٧٨٨	المبحث الثاني في ان الذي يعاد يوم القيامه ماهو
٧٩٧	المبحث الثالث في شبهات المنكرين للمعاد الجسماني واجوبتها
٨٠٨	المساله الخامسه في الثواب والعقاب
٨١٥	المساله السادسه في صفات الثواب والعقاب
٨٢٣	المساله السابعه في الاحباط والتكفير
٨٢٥	تتميم و تحقيق في الاحباط و التكفير والموافقاه
٨٢٧	المساله الثامنه في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر
٨٢٩	الاقوال في الكبائر والصغائر واعتبارات الكبر والصغر
٨٣٣	المساله التاسعه في جواز العفو
٨٣٦	المساله العاشره في الشفاعه
٨٢٦	الكلام في الشفاعه : ماهي ، ممن هي ، لمن هي ، فيما هي ، الى من هي
٨٤٥	المساله الحاديه عشره في وجوب التوبه
٨٥١	المساله الثانيه عشره في اقسام التوبه
٨٦٠	المساله الثالثه عشره في باقى المباحث المتعلقة بالتوبه
٨٦٣	المساله الرابعه عشره في عذاب الفبر والميزان و الصراط وغير ذلك
٨٦٩	ذكر مطالب في بحث الحساب
٨٧٤	ان لكل موجود معلول و جهين
٨٧٤	المساله الخامسه عشره في الايمان والاحكام
٨٧٦	المساله السادسه عشره في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

ابن عياش ، ابراهيم بن محمد بن عياش المعتزلى	٣٥
ابوالحسين بن ابي عمرو الخياط استاد الكعبى المعتزلى	٣٥
ارسطوبين نيقو ماخس الفيثاغورى الجهراشنى ، ارسطوطاليس	١٦٧
افلاطون بن ارستن استاد ارسطوطاليس	٢٤٩
انكساغورس اليونانى الملقى	٢٦٤
ابواسحاق ، ابراهيم بن سيار بن هانىء ، النظام البصرى	٢٧٢
ارشميدس الحكيم الرياضى	٣٨٥
ابواسحاق ، ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الاسفرايينى الاشعري	٥٦٥
الاصبغ بن نباته المجاشعى الكوفى من خاصه امير المومنين عليه السلام	٥٧٥
ابوالحسين ، احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى البغدادى	٦٦٤
ابوبكر بن عبدالرحمان بن كيسان المعتزلى	٦٨٢
ابو حمزه ، انس بن مالك بن النضر خادم رسول الله صلى الله عليه وآله	٧٤٢
ابوبكر ، احمد بن الحسين بن على البيهقى صاحب السنن	٧٥٧
ابورافع ، ابراهيم اواسلم ، مولى رسول الله صلى الله عليه وآله	٧٥٨
ابوبكر ، احمد بن على بن معجور ، ابن الاخشىد المعتزلى	٧٧٩
اصحاب الحديث الذين يقال لهم الحشويه	٦٨٢
الاماميه الذين يقولون بوجود الامام فى كل زمان	٦٩٢
الاسماعيليه القائله بامامه اسماعيل بعد الصادق عليه السلام	٦٩٢
الابدال الذين لا تخلو الدنيا منهم	٧٣٩
بكر بن زياد الباهلى المعتزلى ابن اخت عبدالله بن زيد	٦٥٥
بسر بن ارطاه عامل معاويه على الفساد	٧٥٥

بشر بن المعتمر المريسي المعتزلي	٨٦٣
البراهمه الذين لا يحسنون بعثه الانبياء عليهم السلام	٥٣٥
بخت نصر الذي سبا بني اسرائيل وقتلهم و افناهم	٦٦٦
التناسخيه القائله بان القيامه خروج الروح من قلبه وولوجه في قلب آخر	٨٥٤
ابو بشر ، ثمامه بن اشرس النميري المعتزلي	٥٦٧
ابوعمر و جرير بن عبدالله البجلي الكوفي الذي خدعه معاويه	٧٤٤
جندب بن عبدالله الازدي من اصحاب امير المؤمنين عليه السلام	٧٥٥
جويريه بن مسهر العبدى من خاصه امير المؤمنين عليه السلام	٧٥١
ابوذر ، جندب بن جناده الغفاري الصادق الامين احد الاركان	٧٢٩
ابوعبدالله ، جابر بن عبدالله الانصاري الخزرجي	٧٣٢
ابومحمد ، حسن بن متويه صاحب كتاب الكفايه	٣٥
ابوعبدالله ، حسين بن علي بن ابراهيم ، البصري المعتزلي	٣٦
ابوعلي ، حسين بن عبدالله بن سناء ، الشيخ الرئيس الفيلسوف	٥٥
ابوعبدالله ، حسين بن محمد ، النجار الجبري	٤٥٧
ابوعمر و ، حفص الفرد الجبري	٥٦٥
ذوالثديه حرقوص بن زهير راس المارقه	٧٤٦
ابوودحه حجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي	٧٥١
حبيب بن حماد صاحب رايه الضلال	٧٥٤
ابوسعيد ، حسن بن ابي الحسن البصري من الزهاد الثمانيه	٧٣١
ابوعبدالله ، حذيفه بن حسيل ، العبسي الانصاري اليماني	٧٣٢
حنظله بن ابي سفيان اخو معاويه ، قتل يوم بدر	٧٣٤

ابوسليمان ، خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي	٧٢٢
خالد بن عرفطه صاحب جيش ضلاله	٧٥٤
الخوارج وهم افترقوا فرقا	٦٨٢
ابوعبدالله ، زبير بن عوام بن خويلد من الناكثين بيعه امير المؤمنين عليه السلام	٧٢٢
زيد بن ارقم بن زيد بن قيس الخزرجي الانصاري	٧٥٥
ابواسامه ، زيد بن حارثه بن شراحيل الكلبي	٧٦٥
ابوالحسين ، زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام	٧٥٢
سعد بن ابي وقاص الزهري احد الستة في الشورى	٧٢٦
سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن اميه	٧٢٧
ابوعبداله ، سلمان الفارسي المحمدي احد الاركان	٧٤١
ابويحيى ، سلمه بن كهيل بن حصين بن كادح الحضرمي	٧٣٣
ابوسعيد ، سعد بن مالك بن سنان الخدري الخزرجي	٧٦١
شيبه بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف	٧٣٤
صعصعه بن صوحان العبدي الكوفي من خاصه امير المؤمنين عليه السلام	٧٤١
الصوفيه الذين يلبسون الصوف لداعي الرياضه وهم فرق كثيره	٨٥٥
ضرار بن عمرو الجبيري البصري	٥٥٩
طعيمه بن عدى بن نوفل بن عبد مناف	٧٣٤
طلحه بن عبدالله بن عبدالعزيز بن عثمان بن عبدالدار	٧٣٥
ابويزيد ، طيفور بن عيسى بن آدم البسطامي الصوفي الزاهد	٧٦٢
ابوالحسن ، علي بن اسماعيل الاشعري ، امام الاشاعره	١١
ابوهاشم ، عبدالسلام بن محمد الجبائي المعتزلي	٣١

٣٢	ابوالمعالى ، عبدالملك بن عبدالله الجوينى
٣٥	ابوالحسن ، عبدالجبار بن احمد القاضى الاسد آبادى
٣٤٣	ابوالقاسم ، عبدالله بن احمد بن محمود البلخى الكعبى
٥٢٧	ابوسعيد ، عبدالله بن سعيد بن الحصين الكوفى الاشج الحافظ
٦١٥	ابوالقاسم ، على بن الحسين الموسوى المقلب بالسيد المرتضى
٧١٤	ابوحفص ، عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم الاموى
٧٢٢	ابوحفص ، عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبدالعزيز
٧٢٤	عائشه و حفصه بنت ابى بكر و بنت عمر من ازواج النبى ص
٧٢٥	ابوعبدالله ، عثمان بن عفان بن ابى العاص بن اميه
٧٢٦	ابومحمد ، عبدالرحمان بن عوف بن عبد عوف الزهرى
٧٢٧	ابويحيى ، عبدالله بن سعد بن ابى سرح بن الحارث
٧٢٩	ابوعبدالرحمان ، عبدالله بن مسعود بن غافل
٧٢٩	ابواليقظان ، عمار بن ياسر بن عامر العنسى احد الاركان
٧٢٩	عبيدالله بن عمر بن الخطاب
٧٣٥	عبدالله بن عمر بن الخطاب
٧٣٥	ابوهريره ، عمير بن عامر بن عبدالله الدوسى
٧٣١	ابومروان ، عمرو بن عبيد بن باب البصرى المعتزلى
٧٣١	ابوعثمان ، عمرو بن بحر الجاحظ البصرى المعتزلى
٧٣٣	عطاء بن ابى رباح المكى
٧٣٤	عتبه بن ربيعه بن عبد شمس بن عبد مناف
٧٣٤	العاص بن سعيد بن العاص بن اميه

عمرو بن عبدو دبن ابى قيس من بنى عامر بن لوى	٧٣٦
ابوالفضل ، عباس بن عبدالمطلب عم النبي صلى الله عليه وآله	٧٣٦
عبدالله بن زبير بن عبدالمطلب	٧٣٦
ابولهيب ، عبدالعزى بن عبدالمطلب	٧٣٦
عبيدالله بن ابى رافع من خواص اميرالمومنين عليه السلام	٧٣٩
عبدالله بن زبير بن العوام	٧٤٥
ابويحيى ، عبدالرحيم بن محمد بن اسماعيل الملقب بالخطيب المصرى	٧٤٣
عبدالحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمد	٧٤٤
ابوعبدالله ، عبدالله بن حبيب السلمى	٧٤٦
عمرو بن حريث المنافق	٧٥٢
ابن عباس ، عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب	٧٥٨
عباد بن سليمان الضمرى المعتزلى	٨٧٢
عقيل بن ابى طالب بن عبدالمطلب	٧٤٤
قدامه بن مظعون اخو عثمان بن مظعون	٧٣٧
ابوالقاسم ، قيس بن سعد بن عبادہ شيخ الخزرج	٧٤١
ابوهمدان ، قنبر مولى اميرالمومنين عليه السلام	٧٥٢
الكراميه المنسوبه الى ابى عبدالله محمد بن كرام السجستانى	٣٢٣
ابوالفضل ، محمد بن عمر بن الحسين ، فخرالدين الرازى	٦
ابوالحسين ، محمد بن على بن الطيب المعتزلى البصرى	١٢
ابوبكر ، محمد بن الطيب القاضى الباقلانى الاشعرى	٣٢
ابوبكر محمد بن زكريا الرازى الطيب المشهور	١٢٤

ابوعبدالله ، محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد	٢٨٥
ابوحامد ، محمد بن محمد بن محمد بن احمد الغزالي	٢٨٥
ابوالهذيل ، محمد بن الهذيل العلاف المعتزلي	٣٤٥
ابونصر ، محمد بن محمد بن طرخان الفارابي الفيلسوف	٣٩٩
محمد بن هيصم من اتباع ابي عبدالله بن كرام	٥٥٤
معمربن عباد السلمي المعتزلي	٥٦٦
محمود بن عمر الخارزمي المعروف بالزمخشري صاحب الكشف	٥٧١
ابوالحسن ، محمد بن الحسين الموسوي الملقب بالسيد الرضي	٦١٦
مغيره بن شعبه الثقفي	٧٢١
محمد بن مسلم بن خالد الانصاري الاوسي	٧٢١
محمد بن ابي بكر بن ابي قحافه ربيب امير المؤمنين عليه السلام	٧٢٧
معاويه بن صخر بن حرب بن اميه بن عبد شمس	٧٢٨
مروان بن الحكم بن ابي العاص بن اميه	٧٢٨
المقداد بن عمرو بن ثعلبه احد الاركان	٧٣١
مجاهد بن جبر المكي تلميذ ابن عباس	٧٣٣
ميثم بن يحيى التمار من اصفياء اصحاب امير المؤمنين عليه السلام	٧٥٢
مصقله بن هبيرة الشيباني	٧٤٤
ابوجعفر ، محمد بن عبدالله الاسكافي المعتزلي البغدادي	٧٥٨
ابوعلي ، محمد بن احمد بن الجنيد الاسكافي الامامي	٧٥٩
ابوعلي ، محمد بن همام بن سهيل الاسكافي الامامي	٧٥٩
محمد بن عبدالله بن الحسن النفس الزكية	٧٦٢

٧٦٢	ابومحفوظ ، معروف بن فيروز الكرخي الصوفي
٧٦٣	مالك بن انس بن ابي عامر المدني امام الفرقه المالكيه
٧٦٣	ابوعايشه ، مسروق بن الاجدع بن مالك الكوفي
٧٨٥	ابن شبيب ، محمد بن شبيب البصري المعتزلي
٥٣٥	الملاحده في الاسلام هي الا سماعيليه
٨١٦	المرجئه هي اربع فرق
٢٧٩	نوبخت وبنوه النوبختيون هم من الشيعة
٧٤٣	ابوحنيفه ، نعمان بن ثابت بن زوطي امام الفرقه الحنفيه
٧٣٤	نوفل بن خويلد بن اسد بن عبد العزى اخو خديجه سلام الله عليها
٨٣٩	الوعيديه تقابلها التفضليه من جهه و المرجئه من جهه
٢٤٥	ابوالبركات ، هبه الله بن ملكا الطبيب البغدادي
٣٦	ابويعقوب ، يوسف بن عبدالله الشحام المعتزلي البصري

* * *